U d'/of OTTAWA
39003011857009

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/moralesurnaturel00didi

COURS

DE THÉOLOGIE

CATHOLIQUE

AVEC PERMISSION

DE L'AUTORITÉ ECCLÉSIASTIQUE

COURS DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

PAR M. LE CHANOINE JULES DIDIOT

MORALE SURNATURELLE SPÉCIALE

Vertus Théologales.

Université d'Ottawa
BIBLIOTHÈQUES
LIBRARIES
University of Ottawa

Ἠθικῶς περὶ τὸ θεῖον.
(CLEM. ALEX., *Stromat.*, l. IV, c. 26.)

J. LEFORT, IMPRIMEUR, ÉDITEUR

A. TAFFIN-LEFORT, Successeur.

PARIS
Rue des Saints-Pères, 30.

LILLE
Rue Charles de Muyssart, 24.

1897

Propriété et droit de traduction réservés.

BV
1635
.D527
1897

PRÉFACE PARTICULIÈRE [1]

I. — En publiant ce Traité des *Vertus Théologales,* l'auteur se rappelle un des plus sublimes épisodes du « poème sacré auquel le ciel et la terre mirent la main (2). » Dante comparaît successivement devant l'apôtre saint Pierre, pour être interrogé sur la *foi;* devant saint Jacques, pour être examiné sur l'*espérance;* devant saint Jean, pour répondre sur la *charité* (3). Béatrice, aimable et admirable personnification de la théologie catholique, éclaire de son regard et encourage de sa parole le poète théologien. La triple épreuve, couronnée d'une triple victoire, mérite les applaudissements, les bénédictions, les actions de grâces, des trois « comtes » et « barons » de la « haute cour sainte (4). » Le triomphe de Dante est celui de Béatrice. Les vertus théologales du temps sont glorifiées par les béatitudes de l'éternité.

Il me semble que ce livre, si modeste qu'il soit, est lui aussi une réponse aux interrogations des trois grands apôtres et amis du Christ chargés de faire rendre compte, à tous les théologiens catholiques, de la façon dont ils croient, dont ils espèrent, dont ils aiment. L'infaillible et secourable Béatrice va

(1) Voir la *Préface générale* au *Cours* tout entier, en tête de la *Logique surnaturelle subjective.*

(2) *Paradiso,* c. XXV.

(3) *Ibid.,* c. XXIV-XXVI.

(4) *Ibidem,* passim.

laquelle je demande la science et les paroles qui me sont ici nécessaires, est la sainte Église elle-même, l'Eglise Romaine, qui m'instruisit maternellement autrefois et qui sera mon guide jusqu'à la fin. C'est d'elle principalement que je m'efforce de comprendre et de reproduire fidèlement les leçons. Je n'ai aucun préjugé à maintenir contre elle, aucun système à défendre en présence de ses enseignements et de ses directions. Je n'essaie pas de ramener les textes pontificaux ou conciliaires à des idées préconçues, comme s'ils étaient de simples répétitions des doctrines de telle école ou de telle autre; ou comme s'ils ne contenaient rien de nouveau, rien de plus clair et de plus précis que les théories exposées par les théologiens d'hier et d'autrefois. Ceux-ci ne décident pas absolument pour moi du sens et de la portée des documents de la théologie authentique : tout au contraire, c'est par les décisions de l'autorité romaine que je prétends apprécier et compléter, illuminer et au besoin corriger, ce que la théologie privée enseigne depuis tant de siècles avec une exactitude ordinairement irréprochable, mais pourtant sujette toujours à faiblir et à faillir.

II. — On ne serait pas un vrai théologien, si l'on ne cherchait « l'intelligence » de la règle des mœurs aussi bien que de celle de la foi : mais il la faut chercher dans l'Église, surtout au foyer de l'Eglise. — On ne serait pas un utile théologien, si l'on s'attardait trop longtemps aux controverses épuisées, aux questions futiles, aux considérations inopportunes ou inexactes d'écoles mal inspirées, mal dirigées, mal notées dans l'histoire du dogme et de la morale catholiques. Le Saint Siège nous a

rappelé que saint Thomas est le plus sûr des maîtres; et je n'hésite pas un seul instant à suivre ses principes, à employer sa méthode, sauf parfois à me souvenir que l'amitié de ce Platon, de ce Socrate catholique, doit être sacrifiée à l'amitié plus haute et plus sainte de la vérité même. — On ne serait pas un théologien fécond, si l'on ne songeait à préparer l'avenir par des travaux personnels et des pensées autonomes, dans la plus entière obéissance et soumission aux décrets et aux désirs généraux de la sagesse pontificale. Si donc je n'ai aucunement la prétention de remplacer les traités de mes devanciers par les miens, je croirais pourtant perdre mon temps et ma peine en ne faisant que citer, copier et compiler (1). — On ne serait pas un théologien d'assez larges vues, si l'on n'écrivait que pour une époque ou pour un pays; et sans avoir le moins du monde l'intolérable prétention de faire ici une œuvre universelle et durable, je m'efforce d'éviter un particularisme qui a trop fréquemment rapetissé les hommes et les livres, même dans la sphère de la science ecclésiastique. La *catholicité* de la doctrine est fort désirable sous ce rapport, comme sous bien d'autres. — On ne serait pas un théologien solidement pratique, si l'on était uniquement préoccupé d'une extrême abondance de détails, au risque d'étouffer et d'obscurcir les principes. Voulant bien

(1) Clément VII écrivait au cardinal Gilles de Viterbe les lignes suivantes qui sont une fortifiante et consolante lumière pour les théologiens de tous les temps. « *Multa licet vel disputare vel scribere quæ non alii sentiant,* dummodo aliena a veritate et sanctæ Ecclesiæ universali traditione prave non sentiantur, atque e Scripturis sacris sensus potius fuerit relatus quam ablatus. *Nec enim respectus ullus humanus a navando Deo operam debet avocare,* quin quod quis studiose indagavit, pie ac sincere proferat, dum prolatum non contumaciter asserat, *sed Ecclesiæ judicio semper subjiciat.* » (Rapporté par Thomas Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, dans Noel Alexandre, *Hist. eccl.*, s. xv, 1, 5, 16, et s. xvii, 354; cf. Migne, *Cursus Theol. compl.*, t. X, col. 1440.)

être complet jusque dans les applications éloignées des règles supérieures de la morale, je ne fais cependant pas de casuistique ni de droit canonique sous le couvert de la théologie. Je respecte, comme en *Morale surnaturelle fondamentale,* les limites rationnelles de chacune de ces branches du savoir sacerdotal; et je reste *pratique,* de la manière dont le Docteur Angélique entendait qu'on le fût.

III. — L'étude des *Vertus Théologales* me fournit spécialement l'occasion et le moyen d'exposer des vérités qui me sont chères, sur la grâce et l'ordre surnaturel. Elles expriment la plus noble et la plus intime substance du christianisme; elles constituent le centre et la base de la révélation. Mais comme j'aurai bientôt le devoir de les développer entièrement dans mes Traités de *Métaphysique surnaturelle,* je ne fais ici qu'en effleurer l'ensemble et la synthèse, laissant dans l'ombre la théorie générale des vertus infuses et même des vertus théologales. Le lecteur ne s'en étonnera point, s'il veut bien se reporter à ce que j'ai dit de mon programme et de ma méthode, dans la *Logique surnaturelle subjective* qui sert d'introduction à ce *Cours de Théologie Catholique.*

Faculté de Théologie de Lille, 15 Août 1897.

MORALE SURNATURELLE

SPÉCIALE

MORALE SURNATURELLE

SPÉCIALE

PRÉLIMINAIRES

Théorème I.

1. — *La* Morale surnaturelle spéciale *a pour* objet propre *l'étude analytique et pratique des* moyens *que Dieu a surajoutés à notre nature, et des* devoirs *nouveaux qu'il lui a conséquemment imposés, en vue de la fin essentiellement surnaturelle qui est gratuitement et miséricordieusement devenue le but de notre existence terrestre.*

2. — La *Morale surnaturelle fondamentale*, à laquelle nous avons consacré le précédent Traité, forme un tout réellement complet en soi. Il détermine le vrai concept de la moralité; il étudie le sujet où elle doit résider et les actes qui doivent la produire; il décrit l'objet à moraliser et le mode, la mesure, de cette moralisation; il expose la théorie générale des commandements, des lois, des préceptes; il décrit et analyse enfin le défaut transitoire ou permanent de moralité, le péché ou le vice. — La connaissance approfondie de ce Traité constitue proprement le vrai moraliste; et personne ne peut sans elle se croire en état d'enseigner ou de défendre la vraie

morale catholique. Tout au plus pourrait-on espérer, en la remplaçant par les détails pratiques relatifs aux obligations et aux mœurs, de pouvoir être un casuiste ou un canoniste passable. — Nous ne voulons point dire par là qu'elle suffise à tout, et ne laisse rien d'important ni de nécessaire à savoir en dehors d'elle. Nous croyons, au contraire, qu'il lui faut le vaste et riche complément de la *Morale spéciale*, *particulière* et *appliquée*. Les cryptes et le rez-de-chaussée d'un édifice, pour indispensables et déjà fort habitables qu'ils soient en eux-mêmes, réclament pourtant les constructions supérieures qu'ils sont destinés, par leur plan et leur nature mêmes, à supporter et à faire monter très haut (1).

3. — Il s'agit en effet, dans la *Morale spéciale*, de connaître les devoirs de conscience et de religion, de justice et de charité, communs à tous les hommes; d'en circonscrire l'étendue et d'en fixer le sens exact; de mesurer la gravité des transgressions et des violations commises par les pécheurs; d'apprécier les peines infligées par Dieu et par l'Église à ces fautes plus ou moins considérables. — On arriverait sans doute, en réfléchissant sérieusement sur les principes généraux de la *Morale fondamentale*, à en faire dériver abondamment ces conséquences particulières dont la *Morale spéciale* fait son objet propre. Mais on n'y arriverait pas toujours aisément, pas toujours aussi promptement qu'il le faudrait, et sur beaucoup de points on n'y arriverait jamais. Car la *Morale*, dont les prescriptions nous obligent réellement, historiquement, pratiquement, est en grande partie de *droit positif*, résultant des libres décrets de Dieu, de l'Église, voire même des autorités sociales inférieures; et ni la méditation prolongée des principes, ni l'argumentation philosophique sur les possibles, ne sauraient nous donner la connaissance claire et certaine de ces

(1) En ce sens, nous avons dit ailleurs que la *Morale fondamentale* et la *Morale spéciale* sont *réellement* mais *incomplètement* distinctes. Elles ont besoin l'une de l'autre, mais surtout la seconde de la première. Cf. *Logique surn. subj.*, nos 655-656; cf. *Morale surn. fondam*, no 13.

faits juridiques, de ces ordres, de ces commandements qui régissent, eux aussi, notre vie morale. La *Morale fondamentale* ne peut donc nous les enseigner, et c'est affaire à la *Morale spéciale* de nous les notifier sûrement et nettement.

4. — Ce n'est pas à elle toutefois qu'il appartient de descendre jusqu'aux moindres prescriptions des lois ecclésiastiques ou des lois civiles : le droit canonique et le droit profane sont chargés de ce soin. Bien moins encore pourrait-elle descendre dans l'examen et dans l'exégèse des innombrables commandements dont l'État, la famille, les sodalités religieuses, les associations commerciales et autres ont un continuel besoin et font un usage ininterrompu. A peine la *Morale spéciale* peut-elle apporter un peu plus de précision aux règles générales posées en cette matière infinie par la *Morale fondamentale :* les efforts tentés en ce sens par les auteurs qui ont écrit sur les devoirs propres aux diverses classes ou catégories de chrétiens et de citoyens, ne parviennent pas à épuiser un sujet si minutieux et si touffu. Si donc la *Morale spéciale* s'applique à tout, elle ne fait pas elle-même toutes les applications concrètes de ses règles particulières, non plus que des principes universels qu'elle emprunte à la *Morale fondamentale.* Il convient de ne pas lui demander davantage, et de laisser quelque chose à faire à la casuistique, à la jurisprudence, et à la conscience individuelle (1).

Théorème II.

5. — *Tous les devoirs de la vie chrétienne se rapportant à l'exercice des* vertus *surnaturelles ou à l'usage des divins* sacrements, *il est logique de partager la* Morale surnaturelle spéciale *en* deux *grandes séries de Traités, les uns relatifs aux* vertus, *les autres aux* sacrements, *et tous vraiment* théologiques.

(1) Cf. *Morale surn. fondam.,* Théor. III.

6. — Quoique la *Morale spéciale* soit *analytique* en tant qu'elle divise et discerne ce que la *Morale fondamentale* considère d'une vue d'ensemble, elle ne cesse pourtant pas, comme on vient de le voir, d'être une science *synthétique* en même temps que pratique, puisque son objet n'est pas complètement individualisé, pas totalement émietté. Ce lui est même absolument nécessaire, pour mériter et justifier son titre de *science* (1), d'avoir des vues générales et de grouper ses décisions autour de quelques points capitaux. C'est ainsi que se pose la question de sa *division logique*. — Les modernes inclinent communément à la répartir en traités corrélatifs aux préceptes du décalogue et aux principaux commandements de l'Église, en y ajoutant diverses études séparées sur les vertus théologales, sur les devoirs d'état, sur les péchés, sur les sacrements et les censures. Ils visent à l'utilité pratique, plus qu'à la spéculation scientifique; ils se préoccupent peu, par exemple, des vertus cardinales et morales auxquelles les anciens attachaient tant d'importance. — Je le sais, une distribution rationnelle de toute cette matière de morale appliquée n'est pas très facile; et longtemps, à la suite du Maître des Sentences, on en avait fait comme des appendices au traité de l'Incarnation (2), réservant le livre suivant presque tout entier (3) aux questions sacramentaires. — Saint Thomas d'Aquin donne beaucoup plus d'importance et de netteté aux préceptes divins, en les rattachant aux trois vertus théologales et aux quatre cardinales exposées avec une admirable profondeur et une ampleur magnifique dans la *Seconde* subdivision de la *Seconde partie* de la *Somme Théologique* (4). Mais il est obligé, par les exigences de son plan d'ensemble, d'ailleurs très harmonieux, de remettre l'étude des Sacrements après

(1) *De minimis non curat prætor*, disait-on à Rome; *de singularibus non datur scientia*, dit l'École.

(2) *Sententiarum*, l. III, dist. 23 40.

(3) *Id.*, l. IV, dist. 1-43.

(4) *Summa Theol.*, 22, q. 1-170.

celle de l'Incarnation (1), selon la méthode de Pierre Lombard.

7. — Nous avons dit, au commencement de notre *Morale surnaturelle fondamentale* (2), combien l'intime union de la théologie pratique avec la spéculative nous plaisait chez les princes de la science sacrée; et nous sommes fermement résolu à les imiter quant à ce point, sans nous obliger cependant à mêler entièrement, comme ils l'ont fait, les questions de morale avec celles de dogme. Nous maintenons donc notre division générale de la Théologie en *Logique*, *Métaphysique* et *Morale surnaturelles;* mais, dans chacune de ces vastes parties, nous poursuivons le même but par les mêmes moyens, — l'intelligence de la vérité révélée par l'application dialectique des vérités rationnelles. — Et pour en revenir à la division de la *Morale spéciale*, nous espérons la déduire du concept fondamental, essentiel, de la *morale* et de la *moralité* mêmes.

8. — On s'en souvient, l'homme est un *moyen* par rapport à Dieu (3). Il est moral, quand il obéit fidèlement à cette destinée; immoral, quand il y contrevient sciemment et volontairement. Les commandements qui le gouvernent ont donc pour objet de l'astreindre à vivre en bon et utile agent de la glorification divine (4). — Or, tel qu'il est historiquement et actuellement constitué par la libre et miséricordieuse volonté de Dieu, il n'est pas seulement un moyen d'ordre naturel par son être propre : il est un moyen d'ordre surnaturel par la grâce divine. — Mais il a *deux séries d'actes surnaturels* à faire pour arriver à sa fin surnaturelle, à la vision béatifique (5). La première

(1) *Summa Theol.*, 3, q. 60-90, et *Supplem.*, q. 1-68.
(2) *Préface*, p. VI, et nos 15-21.
(3) *Morale surn. fondam.*, Théor. X.
(4) *Ibid.*, Théor. LXVIII.
(5) Que les actes simplement naturels, quoique bons en eux-mêmes, soient pourtant insuffisants par rapport à notre unique fin dernière, telle que Dieu l'a effectivement et réellement établie, c'est ce que nous avons observé en *Morale surn. fondam*, nos 133-134, et ce que nous expliquerons longuement dans le Traité de l'*Ordre surnaturel*. On peut consulter, en attendant, notre *Logique subjective*, nos 2-20, et notre *Logique objective*, no 855. Quant à la situation résultant de là, pour les enfants et pour certaines catégories d'adultes, voir notre opuscule, *Morts sans baptême*, pp. 89-111.

est la série des *actes de vertus* sans lesquels la vie chrétienne est impossible quant à son ensemble, encore que telle ou telle personne puisse n'être pas obligée à les accomplir tous également (1). La seconde est la série des *actes sacramentels,* c'est-à-dire, des sept sacrements reçus ou donnés, indispensables tous les sept à l'ensemble de la vie chrétienne, encore que chaque chrétien ne soit pas obligé de les recevoir tous (2). — Ces deux séries sont de droit positif et absolu dans l'économie du Nouveau Testament, bien que sous le régime de l'Ancienne Alliance la seule série des actes de vertus fût universellement obligatoire (3). Mais elles suffisent à notre salut, et personne n'est tenu de chercher d'autres moyens de sanctification que la pratique des *vertus* et que la réception des *sacrements*. Toutes les lois de Dieu et de l'Église se rapportent à ce double objet. Toutes les lois, ordonnances, prescriptions, intimations, de l'autorité familiale ou civile, ne sont valides qu'à la condition de ne blesser aucune vertu, de ne prohiber aucun sacrement ; et quand elles sont valides, elles deviennent toutes l'objet de quelque vertu, notamment de la prudence, de la justice, de l'obéissance.

9. — Par conséquent, la *Morale surnaturelle spéciale*, dont le but est de nous enseigner les obligations *communes* à tous les hommes en raison de leur commune destination à la béatitude surnaturelle (4), tourne tout entière autour de ces deux pôles : *vertus* et *sacrements*. Ses Traités, si nombreux et si variés qu'ils puissent être, se rapportent nécessairement à l'un ou à l'autre ;

(1) Ainsi les actes de certaines vertus morales secondaires, par exemple, de la magnanimité ou de la magnificence, ne sont pas nécessaires pour toutes les conditions humaines.

(2) « Ad salutem humani generis, licet non omnia singulis, necessaria. » (*Professio fidei Tridentina.*)

(3) Si les enfants ne pouvaient être rachetés du péché originel sans le *Sacramentum naturæ* dont nous traitons dans l'opuscule déjà cité : *Morts sans baptême,* (pp. 80-109) les adultes pouvaient se sauver sans lui, et uniquement par les *actes de vertu.* (Cf. *ibid.*, pp. 103-113).

(4) Voir ci-dessus, n° 3.

et c'est faire œuvre d'art logique et de science théologique tout ensemble que de les répartir en ces deux vastes séries : *Traités des Vertus, Traités des Sacrements.* — Et qu'on ne croie pas que les commandements de Dieu et de l'Église soient moins clairement, moins nettement, moins utilement expliqués dans ce système, que dans celui d'une exégèse particulière à chacun d'eux. La vérité, plus d'une fois constatée par le Docteur Angélique (1), est que le Décalogue, certainement l'objet principal de cette exégèse, est loin de prescrire directement, d'indiquer explicitement, de proposer méthodiquement, tous nos devoirs de conscience. C'est le sommaire, l'abrégé, le mémorial le plus éloquent et le plus solennel de nos principales obligations, mais non pas de toutes, même dans l'ordre simplement naturel. — Par contre, l'étude des trois vertus théologales, des quatre vertus cardinales, de leurs nombreuses subordonnées, des sept sacrements enfin, nous présente nos devoirs avec une clarté et une plénitude, une connexion et une profondeur des plus satisfaisantes pour l'esprit, des plus convaincantes pour la volonté.

10. — Ce qu'on pourrait nommer la *dynamique surnaturelle* du chrétien en cette vie d'épreuve, c'est-à-dire, l'ensemble de toutes les forces et opérations divino-humaines, se résume également dans ces deux formules : *vertus, sacrements.* C'est toujours Dieu et l'homme agissant de concert en vue du but suprême, de la vision béatifique, où ils seront parfaitement, définitivement, éternellement unis. Nulle action surnaturelle ne pourrait se faire par Dieu seul ni par l'homme seul (2) : les *actes surnaturels* par lesquels se prépare et se mérite ici-bas la béatitude qui nous est réservée là-haut sont à la fois célestes et terrestres, à l'exemple de Jésus-Christ le mé-

(1) Par exemple dans *Sum. Theol.*, 12, q 100, a. 3, 5, 7, 11, etc.

(2) Les actions de Dieu ont souvent des effets surnaturels, sans être elles-mêmes *surnaturelles*, mais *divines*. Quant aux actions humaines, elles ne sauraient être que *naturelles*, sans une intervention toute spéciale et toute gratuite de Dieu. (Voir notre *Métaphysique surnaturelle générale*).

diateur (1). S'il y a complète prédominance de l'élément divin sur l'élément humain, si l'opération est surtout de Dieu avec le concours de l'homme, c'est l'acte *sacramentel*. S'il y a, au contraire, une sorte de prédominance de l'élément humain sur l'élément divin, si l'opération est surtout de l'homme avec le concours de Dieu, c'est l'acte *vertueux*. Et à ces deux actes doit succéder un jour l'*acte béatifique* où l'on ne sait vraiment à qui donner la prédominance, à Dieu qui est comme l'*espèce intelligible* de la vision glorieuse (3), ou à l'homme qui connaît enfin *comme il est connu* (4).

11. — Notre façon d'envisager les *vertus* et les *sacrements* montre bien que nous ne les excluons nullement des plus hautes régions de la *Métaphysique surnaturelle*. C'est même là, en étudiant surtout *Dieu sanctificateur*, que nous exposerons la théorie générale des unes et des autres, ne croyant pas pouvoir autrement donner à l'anthropologie chrétienne l'ampleur et la solidité qu'elle réclame de qui veut l'enseigner convenablement. — Quant à l'étude particulière et appliquée des *vertus* et des *sacrements*, si nous la faisons dans cette partie *morale* de notre *Cours de théologie catholique*, nous ne songeons nullement à lui ôter son caractère aussi bien métaphysique et spéculatif que moral et pratique. Nous l'avons assez nettement déclaré ailleurs pour n'être plus obligé d'y revenir : il n'y a pour nous qu'une seule et même théologie, qu'une seule et même méthode théologique ; et c'est d'elle uniquement que nous avons souci en *Morale* comme en *Logique* et en *Métaphysique surnaturelles* (5).

(1) I Cor., xv, 45-49 ; I Tim., ii, 5.

(2) La sorte de prédominance que nous attribuons ici à l'élément humain n'empêche évidemment pas Dieu d'être cause infinie et infiniment nécessaire dans les actes humains surnaturels.

(3) *Sum. Theol.*, Supplem., q. 92, a. 1.

(4) I Cor, xiii, 12.

(5) Cf. *Logique surn. subj.*, Théor. LXXVII, et *Morale surn. fondam.*, Préface, p. i ii.

PREMIÈRE SÉRIE

TRAITÉS DES VERTUS

PREMIÈRE SÉRIE

TRAITÉS DES VERTUS

PROLOGUE

Théorème III.

12. — *La division des* vertus surnaturelles *en* théologales *et en* morales, *et la subdivision de celles-ci en* cardinales *et en* subordonnées *ou* annexes, *sont pleinement conformes à la doctrine révélée et à la véritable psychologie surnaturelle; l'importance exceptionnelle de la vertu morale et annexe de* religion *permet cependant de lui assigner un rang* intermédiaire *après la* foi, *l'*espérance, *la* charité, *et avant la* prudence, *la* justice, *la* force, *la* tempérance.

13. — La notion générale des vertus surnaturelles, leur division, leur classification, appartiennent principalement, on l'a vu (1), à nos Traités de *Métaphysique* surnaturelle. Nous avons dû pourtant, à plusieurs reprises, en dire quelque chose en Logique (2) et en Morale fondamentale (3). Il est moins nécessaire ici d'y revenir, parce que tout le monde sait comment Dieu nous donne, dans l'ordre surnaturel, des facultés ou

(1) Ci-dessus, n° 11.
(2) *Logique surn. subj.*, Théor. XXI-XXV.
(3) *Morale surn. fondam.*, Théor. XXI-XXV.

puissances complémentaires destinées à mettre notre intelligence et notre volonté en état d'agir surnaturellement, et ainsi de mériter surnaturellement la vision béatifique. — A l'*intelligence* sont accordées ou infuses les vertus surnaturelles de *foi* et de *prudence;* à la volonté, celles d'*espérance* et de *charité*, puis celles de *justice*, de *force*, de *tempérance*, avec leurs annexes ou subordonnées.

14. — On pourrait donc fort bien distribuer toutes ces énergies saintes en deux catégories. D'abord, catégorie des *vertus cognoscitives :* la foi éclairant surtout la spéculation, et la prudence dirigeant surtout l'action. Ensuite, catégorie des *vertus appétitives :* l'espérance et la charité sanctifiant surtout les mouvements de la volonté; et la justice, la force, la tempérance, présidant surtout à l'exécution de ses ordres. — Mais saint Paul a introduit une autre classification, groupant ensemble « la foi, l'espérance, la charité, ces trois choses (1); » et invitant, par le fait même, les théologiens catholiques à grouper ensemble la prudence, la justice, la force et la tempérance, comme l'avait déjà fait le plus savant et le plus exact des philosophes grecs, Aristote (2).— Un examen approfondi des éléments compris dans chacune de ces deux classes a montré que les premiers ont pour terme immédiat un aspect essentiel et substantiel de *Dieu;* et les derniers, un devoir moral de *l'homme*. Car la foi répond à la vérité infinie, l'espérance à la véracité infinie, la charité à la bonté infinie; tandis que la prudence répond à l'obligation où l'homme est de vivre selon la raison; la justice, à l'obligation de respecter l'égalité sociale; la force, à l'obligation de souffrir et de combattre autant qu'il le faut; la tempérance enfin, à l'obligation de proportionner ses joies et ses plaisirs à la valeur réelle des biens qui

(1) Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα · μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. (I Cor., XIII, 13 — L'emploi du pluriel *neutre* au lieu du pluriel *féminin* qui pouvait convenir aux trois *vertus* montre bien leur réalité *objective :* ce sont *trois choses*.

(2) Cf. S. Thomam *in Ethicam ad Nicom.*, l. II, lect. 8.

peuvent les procurer -- De là vient que le premier groupe a reçu le nom de *théologique* ou *théologal*, et le deuxième celui de *moral* (1).

15. — Les trois vertus *théologales* ne sont pas entourées de vertus secondaires qui participent en quelque mesure à leur essence et dignité (2), tandis que les quatre vertus *morales* servent de centres à un grand nombre d'autres en qui elles reconnaissent des puissances subordonnées, annexes, dérivées si l'on veut, mais appartenant à leur famille et à leur catégorie spécifique. Relativement à ces sœurs pour ainsi dire puînées, elles sont *principales*, ou *cardinales*, ou *morales par excellence* (3); et les puînées sont *simplement morales*, ou *parties potentielles* et *parties intégrantes* relativement à leurs aînées (4). — Or, parmi les vertus secondaires qui se rattachent à la vertu cardinale de *justice*, il en est une d'exceptionnelle importance et d'objet tout à fait supérieur, — la vertu de *religion* (5). Elle a un domaine si étendu et si sublime, que plusieurs théologiens d'entre les modernes se sont demandé s'il ne conviendrait pas de la tirer de son rang un peu trop abaissé, et de l'assimiler plus ou moins complètement aux vertus théologales. — Nous croyons cette manière de voir insuffisamment justifiée, puisque, après tout, la religion n'a pas *Dieu* pour objet propre et direct, mais seulement le *droit* de Dieu sur l'ensemble des êtres créés par lui, — droit qui n'est pas un de ses *aspects* comme sa vérité, sa véracité, sa bonté, mais uniquement un *effet* de sa causalité créatrice et rédemptrice. — La vertu de religion doit donc demeurer dans la catégorie des vertus *morales*;

(1) *Virtutes theologicæ* ou *theologales; virtutes morales.*

(2) Il y a bien des *habitus supernaturales*, comme l'*habitus theologicus*, (cf. *Logique surn. subj* Théor. XXIII,) et l'*habitus fidei ecclesiasticæ* (cf. ci-dessous, ch. I, art. 2,) qui se rattachent aux vertus théologiques et dont nous aurons soin de parler en temps opportun; mais ils ne leur sont qu'*analogues*, et non *identiques quant a l'espece.*

(3) Cf. *Sum. Theol.*, 12, q. 61, a. 1-3.

(4) Cf. *ibid.*, 22, q. 48, a. un.

(5) *Ibid*, 22, q. 80, a. un.

et sa nature, sa fonction, son rôle, ne s'expliquent facilement qu'à la condition de l'y considérer ainsi que dans son cadre véritable. — Avouons cependant qu'il est un peu étrange de voir cette longue et transcendante étude de la religion se perdre au milieu des détails tout humains de la justice, et servir presque d'introduction aux détails plus humains encore de la tempérance. Pour cette raison, d'ordre esthétique sinon rigoureusement logique, nous prenons le parti de la placer entre les vertus *théologales* et les vertus *cardinales*, dans une sorte d'isolement digne d'elle et de son nom qui à lui seul évoque les plus hautes idées de respect, de vénération et d'adoration

LES VERTUS

THÉOLOGALES

LES VERTUS

THÉOLOGALES

INTRODUCTION

Théorème IV.

16. — *Quoique* réellement distinctes *entre elles*, *les* vertus théologales *ont trop de liens intimes et de mutuels rapports pour n'être pas étudiées dans un seul et même* Traité *divisé en* trois Chapitres.

17. — La foi, l'espérance, la charité, « ces trois choses,» ne seraient qu'imparfaitement distinctes, si l'objet direct et formel qu'elles ont en vue était perçu tel qu'il est en soi et dans sa réalité infinie. Car la vérité divine, la véracité divine, la bonté divine, ne sont pas plus séparables *en Dieu* qu'elles ne sont séparables *de Dieu* : elles sont objectivement *un* avec Dieu, *un* en Dieu. — Elles ne commencent à se distinguer que dans la *manifestation révélée* qui nous est faite de l'une à part des autres : « Le Christ est vérité » (1); « Dieu est vrai et fidèle dans ses paroles » (2); « Dieu est charité » (3). — Elles se distinguent davantage dans leurs *œuvres*, puisque les effets de la science divine ne sont pas ceux de ses promesses,

(1) I Joan., v, 6.
(2) Rom., iii, 4; I Cor., x, 13.
(3) I Joan., iv, 8.

ni ceux de sa bonté (1). — Elles se distinguent enfin plus clairement et plus nettement dans les trois *puissances surnaturelles* qui leur répondent en nous et qui sont inégales, séparables, et en conséquence pleinement individualisées : « La foi, l'espérance, la charité, *ces trois choses;* mais la charité est *la plus grande* » (2). On croit parfois sans espérer; on croit et on espère parfois sans aimer (3). La raison en est que l'opération de la volonté ne suit pas toujours et nécessairement celle de l'intelligence; et que la volonté n'aime pas toujours nécessairement la bonté personnelle essentielle, d'un bienfaiteur dont elle aime les promesses et désire les grâces (4).

18. — Les vertus théologales sont donc réellement et complètement distinctes dans le *sujet* qui les reçoit, bien que l'*objet* auquel elles tendent soit parfaitement et entièrement un. Elles conservent pourtant, de leur intime relation avec celui-ci une sorte de consanguinité surnaturelle et très intime entre elles trois. — La foi tend spontanément à l'espérance et à la charité; l'espérance est déjà un amour qui trouve sa fin et son couronnement dans la charité. — Qui perd l'espérance, perd immédiatement la charité; qui perd la foi, perd fatalement l'espérance et la charité, encore que la perte de la charité n'entraîne pas nécessairement celle de la foi et de l'espérance, pas plus que la ruine de l'espérance ne consomme la ruine de la foi. — Si donc elles ne sont pas trois éléments aussi essentiellement corrélatifs que les trois côtés ou les trois angles d'un triangle, elles ont une parenté assez étroite pour que nous les réunissions en un seul *Traité* dont chacune occupera un *Chapitre.* Ainsi marquerons-nous mieux tout ce que nous voulons faire savoir de leur intime union.

19. — Quant à l'ordre dans lequel saint Paul les a

(1) La science créatrice de Dieu a des résultats tout différents de ceux de sa fidélité rémunératrice, ou de sa miséricorde absolument gratuite.

(2) Cf. ci-dessus, n° 14.

(3) Nous le montrerons expressément plus d'une fois en ce *Traité.*

(4) Cf. *Sum. Theol.*, 12 q. 62, a. 3.

mises, et qui n'est évidemment pas celui de la dignité ni de la valeur, puisque incontestablement « la charité est la plus grande », et qu'elle demeure dans l'autre vie où la foi et l'espérance actuelles n'auront plus de rôle à remplir (1), — la foi précède logiquement et physiologiquement, si je puis parler de la sorte, l'espérance et la charité qui obéissent au principe fameux de la nécessité de connaître avant que d'aimer (2); et l'espérance, à son tour, est la voie logique et physiologique par laquelle on va de l'amour intéressé à l'amour désintéressé, de l'affection pour les biens à la charité pour le bienfaiteur lui-même. Et cet ordre « de la foi, de l'espérance, de la charité, ces trois choses », sera celui des *trois Chapitres* du présent *Traité* (3).

Théorème V.

20. — *Encore que les vertus théologales soient* essentiellement surnaturelles, *et que Dieu seul puisse les former et les établir en notre âme, nous devons pourtant reconnaître et soigneusement étudier les* analogies *qu'ont avec elles certains actes naturels et préternaturels de même nom qu'elles.*

21. — La foi, l'espérance et la charité théologales, sont des *grâces* permanentes et actives dont la source n'est jamais dans la nature humaine, mais dans l'immédiate et gratuite opération de Dieu sanctificateur (4). Aussi les dit-on essentiellement et uniquement surnaturelles, essentiellement et uniquement *infuses*, par opposition aux vertus *acquises* ou *possibles à acquérir* par les forces et les actes de l'homme. Jamais celui-ci, livré à ses propres ressources, ne pourrait croire, espérer, aimer *théologale-*

(1) Nous disons la foi et l'espérance *actuelles*, car rien ne s'opposerait, comme on le verra par la suite, à ce que Dieu révélât aux élus quelque nouvel objet de foi, inconnu d'eux; et à ce qu'il leur proposât quelque bien accessoire à espérer, comme ils peuvent espérer, avant la consommation du monde, la résurrection glorieuse de leur corps.

(2) *Nil volitum quin præcognitum.*

(3) Cf. *Sum. theol.*, 12, q. 62, a. 4.

(4) Voir notre *Traité* de ce nom.

ment, ni par conséquent obtenir l'habituel pouvoir, la puissance ordinaire, d'où ces *opérations théologales* dérivent. — Mais il serait faux de penser que dans l'ordre purement naturel, ou dans l'ordre presque angélique auquel nous pouvons être préternaturellement élevés (1), nous n'ayons ni foi, ni espérance, ni dilection, relativement à des objets profanes ou même religieux et divins. En réalité, nous sommes psychologiquement capables de croire au témoignage de l'homme et de l'ange, d'espérer dans leur fidèle secours, d'aimer leur bonté ou celle qu'ils nous manifestent en dehors d'eux; et s'ils nous proposent relativement à Dieu quelque vérité, quelque promesse, quelque perfection, ils nous mettent, par le fait même, en état de leur répondre par des actes religieux mais non surnaturels de foi, d'espérance et d'amour.

22. — Est-il indifférent, pour la bonne marche de notre *Traité des Vertus Théologales*, de savoir ou d'ignorer ces sortes d'analogies naturelles et préternaturelles? Est-il superflu d'examiner ce que c'est de croire, d'espérer, d'aimer, en simple philosophie ou en pneumatologie (2)? Nous ne saurions nous résigner à le penser; et nous sommes très persuadé, au contraire, que beaucoup de confusions, d'obscurités, d'inexactitudes, qu'il faut déplorer en cette matière, viennent de la négligence qu'on apporte à comparer le naturel ou le préternaturel avec le surnaturel, l'humain ou l'angélique avec le divin, les habitudes acquises avec les vertus infuses. — Notre méthode, dans le Chapitre qui va suivre, consistera donc à considérer successivement la foi naturelle, la foi préternaturelle, la foi surnaturelle; et nous procéderons de même en son temps pour l'espérance et pour la charité, quoique le *préternaturel* offre peu à dire relativement à ces deux dernières vertus.

(1) Cf. *Logique surn. subj.*, Théorème III.

(2) Ce mot est employé par quelques modernes pour indiquer la théorie des anges et de leurs rapports avec l'homme.

CHAPITRE I

De la vertu de foi.

SECTION I

De la foi naturelle et préternaturelle.

ARTICLE I. — Théorie générale de la foi.

Théorème VI.

23. — *D'une manière très générale, la foi est une habitude ou un acte de* confiance *par lesquels* l'intelligence *ou* la volonté donnent librement *et* prudemment crédit *à quiconque mérite réellement de leur part ce* sacrifice *de leur indépendance et de leur spontanéité.*

24. — Notre *Cours de Théologie* renferme déjà de nombreuses et importantes considérations relatives à la vertu surnaturelle de foi (1); mais le moment est venu de les compléter et de donner la synthèse scientifique de cet admirable sujet. Nous commencerons par étudier la foi naturelle et préternaturelle, dont la foi théologale est le développement dans l'ordre de la grâce et de la révélation; cette première étude ou *1re Section* exposera en deux *Articles* la théorie *générale* de la foi, puis la théorie *particulière* de la foi intellectuelle ou spéculative, soit

(1) Cf. *Log. surn. subj.*, Théor. XV, XXI, XXIII, XXVII, LIV-LXI; *Log. surn. obj.*, Théor. XC-XCVII; *Morale surn. fondam.*, Théor. XXII; etc.

naturelle soit préternaturelle. Une seconde étude ou 2^me^ *Section* traitera fort amplement quoique exclusivement de la foi surnaturelle.

25. — La notion la plus étendue et la plus générale de la *foi*, convenant aussi bien à la foi divine qu'à la foi humaine, à la foi de la grâce qu'à la foi de la nature, est celle d'une habitude ou d'un mouvement de *confiance* libre et prudente, par laquelle on *sacrifie* au moins partiellement son indépendance spirituelle ou matérielle, d'intelligence ou de volonté, d'existence ou de biens accidentels, au profit d'un témoin, d'un maître, d'un guide, d'un ami, d'un supérieur, dont on sait le mérite, la valeur et la puissance (1). -- S'abandonner aveuglément, instinctivement et comme fatalement à l'influence d'autrui, n'est certainement pas la foi d'intelligence ou de volonté, qui seule est digne d'un homme raisonnable. — S'abandonner à je ne sais quelle étoile, au destin des anciens, au hasard des modernes, est moins encore une foi morale et vertueuse. — S'abandonner à un enseignement, à une direction, à une sollicitation, dont on n'a pas sérieusement et suffisamment vérifié les titres, est une foi imprudente qui rentre plutôt dans la catégorie du mal que dans celle du bien. — La *liberté* d'une part et la *prudence* de l'autre, la liberté et la prudence qui ne vont pas sans l'*intelligence* et la *volonté*, et qui ne consistent pas en des sensations plus ou moins éthérées, sont donc des conditions indispensables à l'exercice de la foi; et ce que notre littérature contemporaine appelle si fréquemment de ce nom est la plupart du temps indigne de le porter : l'ardeur, l'entrain, l'enthousiasme, l'espérance, l'obstination, n'ont souvent rien de commun avec

(1) On voit déjà par cette définition l'essentielle différence qu'il y a entre la foi et la science, entre croire et savoir. Que l'usage ait souvent employé les mots de *foi* et de *croyance* pour désigner la connaissance *évidente*, c'est un fait incontestable. (Cf. T. Pesch, *Instit. Logic.*, pars 1, p. 584.) Mais le fait n'est pas toujours le droit. Saint Thomas observe finement que l'usage en question vient de ce que dans les questions d'abord douteuses l'argument décisif est comme un *témoin* auquel on se confie et on se rend. (*In III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2).

La raison qui examine froidement, avec la sagesse qui choisit discrètement, avec la vertu qui persévère patiemment.

26. Libre et prudente, la *foi habituelle* est une disposition raisonnée et réfléchie de *confiance;* la foi *actuelle* est l'application de cette *confiance* à un sujet et pour un objet déterminés. Les noms mêmes sont identiques ici : *foi* et *confiance* en français, *fides* et *fiducia* en latin, sont de vrais synonymes; et la *fidélité*, la *féauté* d'autrefois, n'est que la sage et raisonnable durée de la foi ou confiance précédemment donnée. Qui ne *se fie* pas, qui ne *se confie* pas, qui n'est pas *fidèle*, n'a pas ou ne conserve pas la *foi*. — Et parce que « la confiance, dit le proverbe, ne se commande pas » et ne s'impose pas, mais présuppose des motifs graves et des raisons persuasives, elle nous ramène logiquement à cette *prudence* et à cette *liberté* en qui nous avons déjà reconnu les conditions essentielles de la foi

27. — La foi, mue par la confiance, *confie* quelque chose à la personne envers laquelle elle s'exerce : elle lui confie un *dépôt*, elle lui accorde un *crédit*, elle lui reconnaît une *créance* active dont elle se constitue la débitrice. — S'agit-il de la foi *théorique*, *spéculative?* L'intelligence se *confie* elle-même à l'autorité du témoin ; elle admet ce qu'il affirme, non parce qu'elle en voit l'évidence, mais parce qu'il l'atteste ; elle fait *crédit* à sa parole, elle accorde *croyance* à ses dires, elle reconnaît son *droit* à être cru, elle se déclare *obligée* de le croire, elle accomplit enfin ce *devoir* en s'en remettant des preuves de l'assertion à la bonne et loyale conscience du témoin (1). — S'agit-il de la *foi pratique, morale?* La volonté se confie elle-même à la sagesse et à la bonté de celui qui a gagné son estime, mérité sa fidèle adhésion; elle obéit à ses ordres ou à ses conseils, non pas préci-

(1) Elle exige sans doute des *preuves de l'autorité* du témoin, et veut les connaître par elle-même : mais elle s'en rapporte à lui des *preuves du fait ou de la vérité* qu'il affirme. Si elle voulait s'en enquerir et en juger, elle ne *croirait* plus, elle raisonnerait pour *savoir*.

sément parce que la justesse ou l'opportunité en sont évidentes, mais parce qu'ils viennent de lui; elle accorde crédit et croyance à la prudence de sa direction; elle se fait un devoir de le suivre, de lui appartenir, comme un emprunteur à son prêteur, parfois comme un esclave à son maître, le plus souvent comme un ami sincère à un ami loyal.

28. — Il résulte de là qu'en faisant un acte de foi, l'on fait toujours un *sacrifice*, un renoncement, une cession partielle de sa personnalité ou de son avoir, en faveur d'autrui sans doute, mais finalement avec un réel profit pour soi-même quand la foi est raisonnable, quand la confiance de l'intelligence ou de la volonté est vraiment bien placée. — Mais, en attendant, c'est un sacrifice pour la *raison* humaine que de consentir à croire ce qu'elle ne voit pas, ce qu'elle ne peut découvrir par ses recherches propres, ce qu'on lui montre sans le lui démontrer; et c'est un sacrifice pour elle, parce que c'est renoncer à son autonomie, à son indépendance, en se mettant sous le joug de l'autorité, et en s'en remettant à celle-ci du droit de déterminer ce qu'il faut penser ou non relativement à un objet actuellement éloigné, inaccessible et obscur. — C'est un sacrifice pour notre *volonté* que de consentir à vouloir et à faire ce qu'un autre veut; que de le laisser maître d'incliner notre liberté où il lui plaît; que de lui céder au moins provisoirement, au moins quant à l'usage ou quant à la direction, quelque part de nos biens intérieurs ou extérieurs, spirituels ou matériels : car nous avons un goût si prononcé pour l'indépendance, pour la propriété, pour la centralisation de tous nos intérêts en nous-mêmes, que nous en redoutons extrêmement la moindre altération, la moindre aliénation surtout. — La foi, l'acte de foi, la fidélité, sont donc toujours pénibles, si elles ne sont inpirées par un secret égoïsme, ou par un puissant amour, ou encore, ce qui vaut beaucoup mieux, par une haute raison et par une grâce spéciale de Dieu.

29. La doctrine exposée dans ce *Théorème* s'éclaire utilement de deux textes bibliques fort célèbres. — « *Je sais*, dit saint Paul, *à qui j'ai cru* », — ou bien, « à qui je me suis confié, » car le mot latin *credidi* a ces deux sens de même que le mot français *crédit; « et je suis certain qu'il a la puissance de garder mon dépôt* » (1). — Bien que cela soit spécialement appliqué à l'ordre surnaturel et à la vertu théologale d'espérance ou de foi, nul doute qu'on ne doive l'étendre aussi à toute foi naturelle ou préternaturelle, à toute confiance et croyance spéculative ou pratique. Pour croire, pour se fier, il faut *savoir à qui* l'on accorde crédit et confiance; il faut s'y déterminer uniquement par la *certitude* que l'on se fie et que l'on croit à une *puissance* scientifique ou morale : moyennant quoi, l'on peut et doit remettre son *dépôt* à cette sûre et digne *garde*, se consolant du sacrifice présent par le bénéfice à venir, comme l'Apôtre livrait joyeusement son existence et son être tout entiers au juste Juge, « pour le jour » de l'éternelle et infinie récompense (2). — « *Ces choses ont été écrites*, dit l'évangéliste saint Jean, *afin que vous croyiez que Jésus est le Christ fils de Dieu, et que*, (le) *croyant, vous ayez la vie* (surnaturelle) *en son nom* (3). » On ne vous demande pas de croire sans preuves à sa divinité, à sa révélation, au mystère de sa grâce surnaturelle : ce serait un sacrifice, non plus de la raison, mais contre la raison. Ce que l'on vous demande, c'est d'examiner les preuves contenues dans l'Évangile, de les contrôler, d'en tirer les conséquences. Dès lors le sacrifice de votre esprit à l'autorité divine, à la révélation divine, est plein de sagesse et de précieuses compensations : la vie chrétienne, la vie éternelle, sont le don

(1) II Tim., I, 12 : Οἶδα γὰρ ᾧ πεπίστευκα, καὶ πέπεισμαι ὅτι δυνατός ἐστιν τὴν παραθήκην μου φυλάξαι εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν. — Sur le sens biblique et patristique du verbe πιστεύειν, on consultera très utilement Suicer, *Thesaurus eccl.*, t. II, v°.

(2) *Ibid.*, et II Tim., IV, 8.

(3) Joan., XX, 31 : « Hæc autem scripta sunt *ut credatis* quia Jesus est Christus filius Dei, et *ut* credentes *vitam habeatis* in nomine ejus. »

de Jésus à qui croit et se confie en lui. — Ainsi en est-il, toute proportion gardée, de toute foi préternaturelle et même naturelle, si elle est prudente : elle reçoit un surcroît de vie intellectuelle ou de bonté morale pour le sacrifice qu'elle consent de faire, pour le dépôt de fidèle obéissance qu'elle abandonne aux mains de son maître ou de son guide.

Théorème VII.

30. — *La foi* intellectuelle et *la foi* morale *d'ordre naturel ont d'étroites relations, qui facilitent* ordinairement *beaucoup le passage de l'une à l'autre.*

31. — La *confiance*, avons nous dit, est essentielle à la foi de l'intelligence comme à la foi de la volonté. Toutes deux font un *sacrifice* quand elles se donnent. Toutes deux aussi relèvent de la *prudence*, comme d'un principe moteur et directif. Leur *nom* est identique et révèle en elles une intime connexité de *méthodes* et de *résultats :* elles abdiquent une certaine part de l'indépendance si chère à notre nature, mais pour lui procurer, en compensation, une part de savoir ou de sécurité qu'elle ne possédait pas en propre, et que souvent elle n'eût jamais pu acquérir.

32. — Cette similitude établit entre la foi intellectuelle et la foi morale une grande facilité de passage et d'échange. — L'homme accoutumé à donner son assentiment au *témoignage théorique* d'autrui toutes les fois que de prudents motifs l'y engagent, se trouvera aisément disposé à l'obéissance envers la *direction pratique* de toute autorité sociale munie de titres recevables au jugement de la prudence. — On a donc parfaitement raison de considérer l'humilité de la raison comme une excellente préparation à l'humilité du cœur ; et de regarder l'orgueil dans l'intelligence comme une cause presque fatale d'orgueil dans la volonté.

33. — A l'inverse, l'homme habitué au respect d'une

sage et légitime autorité morale, n'a généralement aucune peine sérieuse à se soumettre aux décisions d'une autorité doctrinale bien et dûment vérifiée. — Et si l'indépendance d'humeur, l'impatience d'un joug quelconque, la révolte contre tout frein dans l'ordre pratique, sont à peu près toujours accompagnée d'une indiscipline analogue dans l'ordre spéculatif et scientifique, — en revanche, la douceur des mœurs, la modération et la modestie dans les actes extérieurs, l'éloignement de toute ambition et de toute intrigue mondaines, conduisent naturellement à cette foi intellectuelle sans laquelle on ne peut presque rien apprendre en fait de réalités historiques et juridiques. — L'humilité de la volonté qui se refuse à elle-même la liberté de suivre tous ses caprices, est donc une heureuse disposition à l'humilité de l'esprit en face de témoins et de maîtres dignes d'être écoutés; et l'orgueil de la vie entraîne presque inévitablement après soi l'orgueil de la raison.

34. — On pourrait alléguer, à l'appui de cette doctrine, d'innombrables exemples empruntés à la vie humaine simplement naturelle. Théologien, nous préférons en demander quelques-uns à l'Evangile. — Les princes des prêtres et les anciens du peuple juif, caste orgueilleuse de cœur et de vie s'il en fut jamais, ne veut croire ni au Messie ni au Précurseur, tandis que les publicains et les pécheresses y croient : l'insoumission de la volonté cause l'obstination de l'esprit (1). — Aussi, quand le divin Sauveur « annonce la bonne nouvelle du royaume de Dieu, quand il déclare que les temps sont accomplis et que le royaume de Dieu est advenu « *Faites pénitence*, s'écrie-t-il, *et croyez à l'Évangile* (2) : » mettant ainsi le changement du cœur avant l'adhésion de l'esprit, parce que la corruption du premier fait obstacle à l'illumination du second. — Qu'est-ce qui empêche « la parole de Dieu » d'engendrer une foi solide et fruc-

(1) MATTH., XXI, 23-46.
(2) MARC., I, 14-15.

tueuse dans beaucoup de ceux qui entendent la prédication chrétienne? « Le diable vient et enlève la parole de *leur cœur*, de crainte qu'ils ne soient sauvés par la foi ; » ou bien « ils n'ont pas de racine, croient pour un temps, et défaillent au temps de la tentation ; » ou bien encor « ils sont étouffés par les soins et les richesses et les plaisirs de la vie : » tandis que les vrais fidèles reçoivent la parole « dans une belle et bonne volonté, et portent des fruits dans la patience (1). » — Pourquoi les Pharisiens ne veulent-ils pas croire au triple témoignage de Jean le précurseur, du Père céleste, et des Écritures sacrées, en faveur de la divine mission et de la divine nature de Jésus? Celui-ci le leur déclare nettement : « Parce que vous n'avez pas en vous-mêmes l'amour de Dieu (2) ; » votre cœur égoïste et mauvais empêche votre esprit de s'ouvrir à cette éclatante et bienfaisante lumière. — Et lorsque plusieurs d'entre les chefs, d'entre les *archontes*, croyaient en lui mais ne le confessaient pas et ne voulaient pas être exclus des synagogues, c'est « parce qu'ils aimaient la gloire des hommes plus que la gloire de Dieu (3). »

35. — Cette essentielle connexité de la foi intellectuelle avec la foi morale existe, on vient de le voir, dans l'ordre surnaturel de la révélation aussi bien que dans l'ordre naturel de la simple raison ; et il en va nécessairement ainsi, attendu que dans le monde de la grâce comme dans celui de la nature il y a une mutuelle action et réaction de l'intelligence sur la volonté, et de la volonté sur l'intelligence. C'est pourquoi, plus d'une fois déjà dans nos précédents *Traités*, nous avons indiqué la nécessité des dispositions du cœur pour l'acquisition et la conservation de la foi (4). Nous y reviendrons dans ce

(1) Luc., VIII, 12-15. — Observer l'ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ conforme à la célèbre formule platonicienne que saint Luc certainement avait apprise dans l'école de philosophie.

(2) Joan., V, 31-42.

(3) *Ibid.*, XII, 43.

(4) Cf. *Logique surn. subj.*, Théorèmes XXI et LXXXII ; *Logique surn. obj.*, Théorème XCII.

Chapitre même ; et la solution que nous donnerons à la question si délicate et si pratique du rôle de la libre volonté humaine dans l'acceptation de la foi divine, sera grandement facilitée pour le lecteur qui voudra bien ne point perdre de vue les observations précédentes.

Article II. — Théorie spéciale de la foi spéculative.

Théorème VIII.

36. — *La foi* spéculative *est un acte de* connaissance *proprement dite et par conséquent un assentiment intellectuel,* subjectivement certain, *à une vérité* objectivement certaine.

37. — Nous avons jusqu'ici considéré la foi d'une manière générale, examinant ses conditions et ses effets dans l'ordre pratique aussi bien que dans l'ordre spéculatif. — Laissant désormais de côté la *foi pratique* ou *morale* qui se rattache à la vertu principale de force, à la vertu subordonnée de magnanimité, voire même quelque peu à la vertu théologale d'espérance (1), nous allons exclusivement étudier, dans la suite de cette *1re Section,* la foi *spéculative* ou *intellectuelle* sous sa double forme de foi philosophique ou purement naturelle, et de foi angélique ou préternaturelle.

38. — Elle est toujours un acte de *connaissance spirituelle,* une prise de possession par l'esprit, par l'intelligence, par la raison, d'un objet véritable et connaissable, d'une proposition vraie et intelligible. D'où l'on voit, pour le remarquer en passant, l'erreur fondamentale de ceux qui opposent absolument et contradictoirement l'acte de foi à l'acte de raison, le *croire* au *savoir.* Loin d'être la négation de l'intelligence, la foi habituelle en est une

(1) Cf. *Sum. Theol.*, 12, q. 40, a. 2, 2m ; 22, q. 128, a un., 2m ; q. 129, a. 6-7.

fonction, et la foi actuelle en est un acte. On ne croit point par les sens, ni par le cœur, ni par la volonté : si ces puissances affectives ont un rôle à remplir avant que l'homme ne croie, ou pendant qu'il croit, ou après qu'il a cru, ce ne sont pas elles qui émettent et produisent formellement l'acte de croire. On croit comme on pense, comme on juge, comme on syllogise, par la puissance intellectuelle tout simplement. Si quelque acte prétendu de foi ne passait point par la raison, ne naissait point de la raison, n'exprimait point le dire de la raison sur un objet à elle affirmé, ce ne serait pas plus un acte de foi qu'un acte de raison. Le *rationabile obsequium,* si souvent allégué en apologétique et en théologie, n'est pas seulement l'énoncé d'une *qualité* de la foi : c'est l'énoncé de son *essence* même, attendu qu'elle est l'*obéissance de la raison* et non pas simplement une *obéissance raisonnable* (1).

39. — *Connaissance* dit vérité et *certitude.* On ne connaît réellement pas quand on se trompe. On ne connaît pas quand on doute, quand on soupçonne, quand on tient pour probable ou même pour très probable l'objet auquel on applique sa pensée. On *connaît* quand on *adhère absolument au vrai,* sans crainte raisonnée et prudente d'errer (2). — Et cette certitude inhérente à la connaissance est à la fois *subjective* et *objective*, n'étant pas un phénomène purement psychologique sans nulle réalité extérieure correspondante, ni une qualité seulement extérieure sans réalité corrélative dans l'esprit : c'est la paix de l'âme en possession de la vérité; c'est l'union intime et calme de l'intelligence et de l'intelligible. Sous ce rapport, la *foi* ne se distingue pas encore de la *science :* l'une et l'autre renferment, comme élément essentiel, un assentiment certain, entier, catégorique, à une proposition exacte, sûre, nettement déterminée. On

(1) Sur cette formule paulinienne dont le vrai sens est bien celui que nous indiquons ici, voir notre *Logique surn. subj*, n° 647.

(2) Cf. *Logique surn. obj.*, Théor. XCIII-XCVI.

croit comme on *sait*; et ces deux actes fort dissemblables dans l'instant où se prépare leur formation, sont très semblables dans l'instant où chacun d'eux se forme. *Croire* ou *savoir* c'est admettre, saisir et concevoir le vrai. Qu'il apparaisse dans la lumière de son évidence soit immédiate soit médiate, ou bien qu'il se révèle dans la lumière du témoignage et de l'autorité qui l'affirme, c'est toujours lui, le *vrai*, qui s'unit à l'*intelligence*. Si cette union n'existait pas dans la foi comme dans la science, la foi ne serait plus une connaissance réelle, une connaissance vraie, une connaissance proprement dite.

40. — Le nom de *foi* (1) a donc bien pu désigner, dans quelques écrits anciens ou modernes, une *opinion* plus ou moins solide, un *doute* plus ou moins fondé, un *pressentiment* plus ou moins instinctif (2). Mais c'est là une signification qui n'entre pas dans notre langage théologique, parce qu'elle n'est pas reçue dans la terminologie officielle du Saint Siège et des Conciles. Pour eux, la foi intellectuelle est un véritable acte de notre puissance cognoscitive, soit dans l'ordre naturel soit surtout dans l'ordre surnaturel; acte qui sous certains rapports va de pair avec la science et souvent même lui est très supérieur dans ses éléments constitutifs aussi bien que dans ses résultats.

Théorème IX.

41. — *Le* motif *de l'assentiment donné par la foi spéculative à son objet n'est jamais* l'évidence de celui-ci, *mais bien* l'évidence des raisons extrinsèques *justifiant et prescrivant cette* libre et méritoire *adhésion intellectuelle.*

42. — Le précédent *Théorème* nous a montré, à l'en-

(1) Fides, πίστις.

(2) Cf. Suicer et T. Pesch, aux endroits cités précédemment, nos 25 et 29, *notes*

contre de bien des opinions et des systèmes, comment la foi est identique à la science quant à l'acte générique de *connaître avec certitude,* sans lequel on ne peut *croire* ni *savoir*. La distinction fondamentale, essentielle, spécifique, de ces deux modes de connaissance, doit être cherchée ailleurs. — Sera-ce dans l'*évidence,* qui appartiendrait exclusivement à la science et ne se rencontrerait jamais dans la foi? La foi, que tous les philosophes et théologiens sérieux considèrent comme une perception *obscure* de la vérité, le serait-elle au point de n'être ni précédée ni accompagnée d'aucune lumière nettement visible, d'aucune splendeur pleinement satisfaisante pour l'esprit? Ce serait une erreur de le penser, contrairement aux si fréquentes louanges bibliques et patristiques de l'admirable lumière en laquelle Dieu nous a introduits par la foi (1).

43. — Oui, certes, *la foi est obscure*, parce que son objet ne lui apparaît pas dans le rayonnement de sa propre évidence, dans la clarté de son immédiate et indéniable présence, dans l'éblouissante manifestation de sa réalité, ni même dans l'éclat d'une démonstration si lucide, si serrée, si complète, que l'adhésion de l'esprit s'ensuive nécessairement, fatalement (2). — Mais *la foi n'est pas obscure* en ce sens que les croyants ne sauraient pas si réellement l'objet existe ainsi qu'on leur demande de le croire; s'il a bien les qualités, les perfections, les formes, les puissances, les opérations, qu'on leur propose d'admettre pour historiquement vraies et certaines. La foi n'est pas obscure comme l'erreur qui est entièrement ténébreuse, ni comme le doute qui flotte entre la lumière et les ombres, ni comme la simple opinion qui accepte comme parti provisoire une lueur indécise de crépuscule. — Dans ces conditions de lumière insuffisante ou d'entière inévidence, la foi ne serait jamais

(1) Cf. I Petr., II, 9 (*coll.* II Thess., I, 10); Luc., II, 32; Joan., VIII, 12; Col., I, 12; II Cor., IV, 6; Eph., V, 8-9, etc; voir les commentaires des Pères grecs dans Suicer., *op. cit.*, v° φῶς.

(2) Cf. *Logique surn. subj.*, Théor. LIII, LIV, LXX.

certaine : or la foi qui n'est pas certaine n'est pas réellement la *foi*, mais uniquement son vague simulacre et sa mensongère image, ainsi que le *Théorème VIII* l'a antérieurement établi.

44. — Sommes-nous donc résolu à dire que l'*évidence* n'est pas incompatible avec la foi ; et que le *croire* et le *savoir*, déjà si rapprochés l'un de l'autre par notre théorie précédente, ont encore pour qualité commune l'évidence elle-même? Oui nous sommes résolu à le dire, — mais moyennant une distinction d'importance capitale, qu'il ne sera point trop difficile de saisir pourvu que l'on observe comment l'acte de foi et comment l'acte de science se produisent dans la raison humaine. — *a*) L'*acte de science*, le *savoir*, se produit en nous quand la vérité qui en est l'objet apparaît *elle-même* à notre intelligence, soit sans raisonnement et par intuition, soit avec raisonnement et par démonstration. — *Le mouvement vient d'un moteur :* cette vérité-là se montre elle-même à moi, immédiatement, directement, dans sa réalité, dans sa lumière, dans son évidence ; et aussitôt je la *sais*. — *Les trois angles d'un triangle quelconque sont égaux à deux droits :* cette vérité-ci a besoin d'être éclairée par d'autres plus simples et plus claires, avant que je ne la saisisse et ne la voie ; mais, bien placée dans son vrai cadre, éclairée par les axiomes et les théorèmes que je connais déjà et dont elle est comme la synthèse et le résultat, je la saisis et la vois, elle aussi, médiatement et avec effort sans doute, mais pourtant dans sa propre réalité, dans sa propre lumière, dans sa propre évidence ; et par conséquent je la *sais*. — *Immédiate* ou *médiate*, l'*évidence* détermine donc l'acte de *science*, l'acte de *savoir*. — *b*) L'*acte de foi*, le *croire*, se produit en nous quand la vérité qui en est l'objet, n'apparaissant point *elle-même* à notre intelligence qui ne la voit ni par intuition ni par démonstration, lui apparaît pourtant dans le *témoignage* que rend d'elle quelqu'un qui la voit par intuition ou par démonstration, et qui mérite absolument notre confiance.

— *Pétersbourg existe :* cette vérité ne m'apparaît ni intuitivement ni démonstrativement, car je n'ai pas visité la capitale de toutes les Russies, et je n'ai pas vu de cause ni d'effet manifestement liés avec le fait de cette existence. Mais tant de personnes dignes de toute créance m'en certifient la réalité pour l'avoir vue intuitivement, que je ne puis me refuser à y *croire* très certainement. — *Le rapport de la circonférence au diamètre est à peu près comme celui de 22 à 7 :* si un enfant, nullement encore initié à la géométrie, reçoit cette vérité d'un maître savant et grave qui la sait *par démonstration*, il y *croira* lui-même avec certitude. — Aucune évidence immédiate ou médiate de l'objet, mais l'*affirmation du témoin* détermine donc l'acte de *foi*, l'acte de *croire*. — *c*) Cependant, pour que cette détermination ait lieu, il faut que le témoin ait d'abord (1) fait apparaître intuitivement ou démonstrativement qu'il est digne de la confiance dont il réclame le bénéfice pour sa parole. S'il ne montrait pas de titres à cette confiance, ou s'il n'en montrait pas de suffisants, il essaierait de commettre un audacieux *abus de confiance ;* et alors on ne saurait lui accorder crédit et créance sans témérité, sans imprudence, sans absurdité. — Et ce n'est pas des titres douteux, ni seulement vraisemblables et probables, qu'on doit attendre de lui : car, sur de tels motifs, on ne saurait non plus lui donner qu'un assentiment incomplet, vacillant, plein de réserves, qui ne serait plus un véritable acte de foi, un acte réel de connaissance. Ce qu'il est tenu d'exhiber, ce sont des raisons décisives, manifestes, certaines : ce sont, en un mot, des titres *évidents*.

45. — Voici donc l'*évidence* elle-même en contact immédiat et en relation essentiellement nécessaire avec la foi

(1) *Logiquement* sinon *chronologiquement* d'abord. On peut supposer, en effet, que Dieu apparaisse infiniment croyable *en même temps* qu'il oblient l'acte de foi qu'il réclame : ce serait le cas, nullement impossible, d'une révélation qu'il ferait aux bienheureux dans le ciel, relativement à une vérité étrangère à la sphère de leur intuition. Mais, alors même, la vue de l'infinie véracité de Dieu précéderait *logiquement* l'acte de foi des bienheureux.

Mais, tandis que l'évidence inhérente à l'acte de *science* est celle de *l'objet même que l'on sait*, l'évidence afférente à l'acte de foi est celle *du motif pour lequel on croit;* et ce motif n'est plus l'évidence de l'objet qui, au contraire, demeure obscur en lui-même, et n'a de lumière que par le témoignage dans l'évidente valeur duquel il se présente. — L'évidence *précède* donc l'acte de foi et ne le pénètre pas; elle appartient au *jugement de crédibilité* (1) qui lui sert d'introduction et de préparation, mais elle ne passe pas jusqu'à lui; si elle lui est *afférente* comme condition préalable, elle ne lui est pas *inhérente* comme élément constitutif; et lors même que son objet serait *très évidemment* croyable, et que le jugement de crédibilité portant sur ce point préliminaire serait par là-même *nécessité*, l'acte de foi ne s'imposerait nullement à l'intelligence qui resterait parfaitement libre en le formant.

46. — Les théologiens ne semblent pas avoir tous exactement saisi la raison de cette différence profonde, entre le *jugement de crédibilité* porté avec évidence et l'*acte de foi* conçu sans évidence. Ils n'ont donc pas tous répondu clairement à la difficulté spécieuse que voici contre la liberté de l'acte de foi : « Si le témoin est *évidemment croyable*, si l'auditeur est *évidemment obligé* de le croire et ne peut se refuser à reconnaître cette obligation, comment peut-il ensuite rester *libre* de croire ou de ne pas croire? Son acte de foi n'est-il pas *nécessité*, comme le jugement de crédibilité qui le précède? Si je ne puis douter de la valeur du témoin et du fait de son témoignage, je ne puis douter davantage, ce semble, de la proposition qu'il soutient. Étant nécessité à penser que $A = B$, et que $B = C$, je le suis inévitablement à conclure que $A = C$; si donc $A = B$ représente mon appréciation de l'évidente valeur du témoin, et $B = C$ ma connaissance absolue du fait de son affirmation,

(1) Sur ce jugement, voir le *Théorème XXI* en *Logique surn. subjective*, et les *Théorèmes LXXXIX-XCII* en *Logique surn. objective*.

nécessairement je dois faire l'acte de foi représenté par A = C. »

47. — Cette objection serait pleinement fondée et par conséquent insoluble, si nos actes de connaissance étaient pareils à des mouvements mécaniques ou réflexes dont la série tout entière se produit par le « déclenchement » du premier. Dans une horloge bien agencée, il est sûr que la première impulsion donnée au balancier entraînera fatalement la marche des roues, des aiguilles, de la sonnerie, jusqu'à épuisement total de la force emmagasinée dans les poids ou dans les ressorts. Dans un corps vivant, sentant et se mouvant, l'impression pénible causée sur quelque organe sensitif mettra nécessairement en branle les nerfs, le cerveau, et certains muscles mêmes. — Mais nos actes immatériels ne sont pas tous ainsi enchaînés entre eux; nos opérations d'intelligence ou de volonté ont beau être *logiquement* ou *juridiquement* connexes, elles ne se suivent pas toujours fatalement selon cet ordre rationnel ou juridique. « Je vois ce qui est mieux et je l'approuve, disait le poète, et je fais le pire. » Combien d'hommes reconnaissent l'obligation de croire, et ne croient pas! Combien de croyants reconnaissent la nécessité de vivre conformément à leurs convictions religieuses, et y contredisent pratiquement! — C'est que le passage d'un acte spirituel à un autre également spirituel n'est réellement nécessité, que quand l'*objet* de chacun d'eux est l'*objet propre* de la faculté intéressée (1). Le concept du *bien universel*, illimité, inconditionné, se présente à ma raison en même temps que celui d'*être aimable*, d'*être digne d'amour;* et parce que leur connexion est *évidente*, et que la *vérité évidente* est l'objet propre de ma raison, elle est *nécessitée* à juger que *le bien est aimable*. Et cette proposition étant trans-

(1) Nous avons souvent rappelé cette doctrine fort importante des actes d'intelligence ou de volonté *nécessités* quand la faculté est sollicitée par son objet formel, et *libres* quand elle est sollicitée par un objet seulement analogue à celui-là. Voir, par exemple, *Logique surn. subj.*, Théor. XXI; *Logique surn. obj.*, Théor. XCII; et *Morale surn. fondam.*, Théor. XVIII-XXVII.

mise à ma volonté dont l'objet formel est précisément le *bien universel,* elle se trouve à son tour *nécessitée* à l'aimer, suivant la prescription de la raison. — Mais lors même que la *crédibilité* d'un témoin serait prouvée jusqu'à l'évidence et s'imposerait *nécessairement* à moi, l'objet *inévident* et *obscur* dont il témoigne a beau se présenter immédiatement après lui à mon adhésion : justement parce qu'il ne m'apparaît pas comme une *vérité évidente,* et qu'il n'est pas l'objet propre de mon intelligence, je reste *libre* d'y croire ou non. Ma volonté pourra bien m'engager à l'admettre parce que, ce faisant, j'agirai sagement et conformément à mon devoir; mais elle ne pourra jamais m'y contraindre, parce que jamais elle ne fera qu'une *vérité inévidente* soit l'objet propre et nécessitant de ma raison. — Le lien qui rattache entre eux le jugement de crédibilité et l'acte de foi est donc un lien logique et juridique; mais il n'a pas la puissance de provoquer, dans l'intelligence qui admet la *crédibilité,* une sorte de mouvement réflexe, mécanique, incoercible, au profit de la *croyance.*

48. — Telle est la raison précise de la différence absolue qui existe entre le *jugement de crédibilité* et l'*acte de foi* au point de vue du *mérite.* Il n'y a rien de méritoire à faire un acte nécessaire et fatal, — par exemple, un jugement conforme à une indéniable évidence, qu'elle soit intuitive ou démonstrative, peu importe (1). Mais il est méritoire d'accomplir un acte prudent et bon, que l'on pourrait physiquement et psychologiquement ne pas faire, — par exemple, un assentiment complet au récit d'un voyageur, à la déposition judiciaire d'un témoin. Le professeur d'algèbre ou de géométrie ne doit aucune reconnaissance à ses auditeurs pour leur acquiescement aux théorèmes qu'il leur démontre. Le narrateur d'un fait inconnu jusque-là ressent à bon droit quelque gratitude pour ceux qui lui font l'honneur de s'en rapporter à sa parole d'honnête homme.

(1) Voir, dans notre *Morale surn. fondam.,* ce que nous disons des principes de la syndérèse, nos 148-149.

49. — Nous retrouverons plus loin, dans la théorie de la foi *surnaturelle*, ce que nous venons de constater dans l'ordre naturel relativement à l'évidence comme élément du jugement de crédibilité, à l'obscurité qui enveloppe nécessairement l'objet de la foi comme tel, à la liberté par conséquent et parfois au mérite qui se trouvent dans l'acte de croire. — A la croyance simplement naturelle et rationnelle s'applique donc fort bien déjà cette définition de la croyance surnaturelle et théologique par saint Paul : « La foi est le support des choses à espérer, l'argument des (réalités) qui n'apparaissent pas (encore) (1). » — Les choses à espérer ne sont pas encore en la présence et à la disposition de qui les espère ; et cependant, s'il ne les avait certainement devant soi et s'il ne les connaissait avec une parfaite assurance, comment pourrait-il les espérer? Or, c'est la foi qui les lui rend présentes et désirables, en leur servant de caution et comme de garantie hypothécaire. Les réalités qui n'apparaissent encore ni par intuition, ni par évidente démonstration, peuvent cependant nous être notifiées par un argument pleinement décisif et convaincant, — savoir, par le témoignage d'une autorité évidemment digne de créance. Mais la foi, non plus que l'espérance, ne s'imposant pas inéluctablement à notre esprit, il y a malheureusement beaucoup d'incrédules et de désespérés en ce bas monde.

Théorème X.

50. — *Même dans l'ordre simplement naturel et rationnel, on ne saurait nier la grande et continuelle* utilité, *voire même l'entière* nécessité *et par conséquent l'absolue* légitimité *de la foi* intellectuelle *pour les* adultes.

51. — L'acte de croyance naturelle, l'assentiment purement rationnel à quelque témoignage d'une autorité

(1) Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. (Hebr., xi, 1.) — Nous reviendrons sur l'interprétation de ce texte si profond et si important.

seulement humaine qui ne s'appuie sur aucune intervention supranaturelle, sur aucune affirmation angélique ou divine, est-il bien *nécessaire* selon les principes d'une saine et ferme philosophie? La question se pose spécialement pour les *adultes* dont l'intelligence développée, la raison affermie, la réflexion aiguisée par l'habitude, sembleraient pouvoir se passer du témoignage d'autrui, et devoir se refuser au sacrifice inhérent à tout acte de foi. — Or, nous n'hésitons pas à répondre que sans le secours de témoins qui sachent, et qui veuillent dire ce qu'ils savent, une grande partie des connaissances spéculatives et des résolutions pratiques de l'humanité deviendrait impossible. Les nombreux *faits contingents et libres* qui ne se démontrent point par leurs causes et ne se révèlent point par leurs effets, parce que ni ces causes ni ces effets ne sont le sujet de lois inexorables et pour ainsi dire mécaniques, nous seraient absolument inconnus dans le passé; et il en serait de même dans le présent, pour ceux que nous ne pourrions constater par nous-mêmes directement. Ainsi toute l'histoire et à peu près toute la géographie, toute la cosmographie, toute la statistique industrielle et commerciale, toute la législation positive, toute la science médicale, etc., seraient pour nous comme non avenues. Le travail individuel et le travail social seraient également impossibles dans de telles conditions, et la civilisation n'existerait pas plus pour l'homme que pour l'animal. Comment, en effet, constituer l'*état familial* ou l'*état civil* des hommes, sans croire aux assertions des ancêtres et des contemporains? Comment le droit de succession, de propriété, de gouvernement, peut-il naître et se maintenir sans leur attestation? Comment la justice commerciale, politique, criminelle, sociale, peut-elle s'exercer avec les seules notions métaphysiques, si sublimes qu'elles soient, sans les données positives de l'histoire d'hier et du témoignage d'aujourd'hui?

52. — C'est donc travailler au renversement complet

de l'ordre naturel lui-même, que de vouloir bannir du monde intellectuel l'acte de foi, comme peu digne de l'homme et de la philosophie; et les adversaires du christianisme devraient, pour se montrer sérieusement raisonnables, commencer par reconnaître la légitimité de la foi sur leur propre terrain, dussent-ils ensuite se trouver fort gênés pour la nier sur le nôtre. — Du reste, à l'argument de *fait* que nous venons d'exposer brièvement, il convient de joindre un argument de *droit*, plus efficace et plus universel encore si c'est possible. C'est un devoir absolu pour l'intelligence d'accueillir et d'admettre la vérité, quand celle-ci se présente à elle d'une façon excluant toute incertitude et toute hésitation. Or, il se peut et il arrive effectivement très souvent qu'une affirmation nous soit faite, sur un point que nous ignorions, par un témoin ou par un groupe de témoins d'une évidente capacité, d'une évidente sincérité, d'une évidente netteté : supposer que leur témoignage est un mensonge serait manifestement contraire au plus élémentaire bon sens; leur imposture ne serait explicable que par un orgueil monstrueux ou que par une folie déclarée. En ce cas, la vérité ne laisse subsister dans un esprit bien ordonné aucun soupçon sage, aucune résistance prudente. Elle a droit d'y être reçue en reine, et elle y règne sans conteste : la *foi* lui est un titre aussi solide que l'*évidence* (1).

(1) Le kantisme et parfois même ses adversaires, pénétrés à leur insu de son esprit essentiellement subjectiviste et sceptique, ne veulent accepter d'autres vérités que celles dont l'intelligence est la source. Quand il s'agit des vérités de foi et de témoignage, ils sont manifestement plus embarrassés de les tirer de leur propre cerveau, comme autrefois Minerve du front de Jupiter. Ils seraient plus sages de les nier tout simplement, car la distinction est absolue entre ce que l'on apprend par soi-même et ce que l'on apprend seulement par autrui. Une *foi* reposant uniquement sur les intuitions ou les déductions de la pensée n'est plus du tout la *foi*. C'est pure logomachie de dire, avec le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (art. *foi*), que la foi « a besoin de *motifs pris en nous* et dans les lois de notre nature intellectuelle; qu'elle doit jaillir comme une source vive du *fond de notre âme*, au lieu de venir uniquement du dehors comme un fardeau imposé par une main étrangère. » Qu'elle ne doive pas contredire au bon sens, c'est chose très claire; qu'elle doive être un acte de connaissance régulière, c'est incontestable; mais qu'elle ne doive pas venir du dehors et répondre à un témoignage étranger, c'est incompréhensible.

53. — Parlerai-je maintenant de l'*utilité* de la croyance naturelle, là même où une raison adulte pourrait scientifiquement atteindre au vrai? Rappellerai-je la facilité, la promptitude, la fécondité du travail intellectuel, artistique, corporel, quand la tradition, l'éducation, les conseils ou les publications d'autrui, nous dispensent de faire nous-mêmes de longues et pénibles recherches que je suppose accessibles à nos efforts, — sans quoi je devrais parler encore de nécessité comme tout à l'heure et non pas seulement d'utilité, — mais qui nous feraient perdre une grande partie de notre temps, de nos ressources, de notre attention? — Or, la condition première d'un recours et d'un secours si avantageux est la foi en l'autorité des conseillers, des précurseurs, des guides, des collaborateurs, dont on s'approprie le savoir et l'expérience en *croyant* à leur témoignage ou à leur histoire.

54. — Tel est justement l'un des plus grands bienfaits de la société, de l'association, au point de vue uniquement naturel. — L'individualisme diminuerait et appauvrirait, dans une proportion lamentable, tous les résultats du travail humain, tous les progrès de la civilisation. — Le lien social n'est pas simplement un principe d'harmonie abstraite, esthétique, platonique; il est un principe très actif, très fécond, très productif. — Et l'un de ses éléments essentiels est la croyance réciproque des associés, la foi justifiée qu'ils ont dans leurs paroles et dans leurs engagements mutuels, l'incessante communication qu'ils se font de leurs pensées, de leurs souvenirs, de leurs intentions. La famille, l'école, la cité, sans ce continuel et confiant échange, ne feraient que végéter misérablement. — Quand donc Jésus-Christ a introduit, comme éléments essentiels dans son Église, la vertu surnaturelle de foi, l'autorité d'un magistère infaillible, la nécessaire unité de la croyance religieuse, il a fait la chose du monde la plus sage et la plus utile, non pour étouffer, ainsi que ses adversaires l'en accusent, le libre développement de

l'esprit humain, mais pour lui donner au contraire la plus large et la plus puissante impulsion : car ce qui est excellent au point de vue naturel ne saurait ne pas l'être au point de vue surnaturel (1).

55. — Je n'aurais nul besoin maintenant d'insister sur la *légitimité* de l'acte de foi, si je ne devais soigneusement dissiper un malentendu, peut-être une imperfection de langage qui, en passant de la philosophie élémentaire dans la plus haute théologie, y soulèvent des difficultés, des embarras, non moins considérables en apologétique qu'en métaphysique religieuses. — On est d'accord en général pour reconnaître que l'obscurité de la foi engendre sa liberté ; et qu'à défaut d'objet évident déterminant l'intelligence à croire, une décision de la *volonté* doit lui donner l'impulsion dont elle a besoin et rendre ainsi possible son assentiment, son adhésion, qui autrement ne se produiraient jamais. Le désaccord se révèle quand on demande aux théoriciens de la foi quel est le point faible, ténébreux, sur lequel doit porter cette indispensable intervention de la volonté. — Beaucoup pensent, s'ils ne le disent explicitement, que l'obscurité à vaincre, que la faiblesse à suppléer, se trouvent essentiellement dans les *préambules* de la foi ; et qu'elles affectent directement le *jugement de crédibilité* dont les motifs n'auraient généralement pas la force requise pour imposer catégoriquement à l'intelligence l'obligation de croire. — D'autres savants, dont nous pensons que la doctrine est uniquement et absolument fondée, enseignent que pour préparer un acte de foi parfaitement sûr, pleinement certain, tel qu'il est exigé par sa définition même (2), les préambules de la foi et le jugement de crédibilité, s'ils n'ont pas l'évidence tranchante, éclatante, aveuglante, des axiomes et théorèmes mathématiques, doivent néanmoins avoir celle des sciences morales et historiques

(1) Cf. S. Augustin., *de Utilitate credendi*, cc. xii et xvi ; *de Moribus Eccl. cath.*, c. ii ; S. Thom., *de Trinit. super Boëth.*, q. iii, a. 1.

(2) Voir plus haut, n° 38.

proprement dites : évidence bien *réelle* aussi, et réellement *nécessitante* pour l'esprit qu'elle éclaire, qu'elle convainc, qu'elle satisfait entièrement, à la condition qu'il soit sage et prudent, bien formé et bien tempéré. La légitimité de la foi nous semble requérir cette évidence indiscutable des motifs et du jugement de crédibilité.

56. — Que souvent la volonté doive intervenir pour protéger, pour consolider et pour tranquilliser la raison aux prises avec des objections spécieuses ou des craintes imprudentes qui n'attaquent cependant pas les raisons de croire jusque dans le vif et l'essentiel de leur certitude (1), nous l'admettons très facilement; et cela n'empêche pas du tout l'acte de foi subséquent d'être d'une entière légitimité. C'est même le cas fréquent des hommes appliqués aux sciences rigoureusement exactes ou expérimentales : car ils ont grand besoin de réagir contre leur défiance envers les raisonnements d'ordre philosophique, envers les preuves d'ordre historique et traditionnel. — Mais prétendre que la volonté peut enjoindre à la raison d'admettre d'abord des motifs de crédibilité *inévidents*, de porter ensuite un jugement de crédibilité *incertain*, et finalement de faire un acte de foi *certain*, c'est illégitime et déraisonnable. Si mes motifs de croire ne sont que probables, je ne puis que probablement me juger obligé à croire, et je ne croirai qu'avec probabilité : mais alors ce sera une simple *opinion*, et nullement un *acte de foi* dans lequel je dois mettre toute ma persuasion, toute mon énergie adhésive, toute ma résolution de croire et de défendre l'objet de mon assentiment. — Nous reviendrons sur cette théorie, quand nous traiterons de la foi surnaturelle, et nous la verrons confirmée par l'autorité même de l'Église.

(1) Sur ces craintes et soupçons imprudents, cf. *Log. surn. obj.*, Théor. XCIII.

Théorème XI.

57. — *Non seulement la* foi naturelle *est absolument* nécessaire *et constamment* utile *pour le facile et complet développement intellectuel, moral et même physique des* enfants, *mais la forme* très élémentaire *qu'ils lui donnent, l'usage* très simple *et* très spontané *qu'ils en font, possèdent, moyennant quelques conditions faites à déterminer, une* légitimité *indéniable et philosophiquement inattaquable.*

58. — La question de la foi des *enfants* qui déjà peuvent comprendre un témoignage mais ne peuvent encore en apprécier critiquement la valeur et la portée, concerne aussi la foi des *adultes* dont l'instruction rationnelle, philosophique surtout, est restée nulle ou du moins fort élémentaire. C'est donc de la *foi du charbonnier*, comme on dit souvent, qu'il s'agit en ce moment; et il faut bien reconnaître que c'est de la foi du plus grand nombre des hommes, car il en est vraiment assez peu qui ne soient pas « charbonniers » en ce point. — Or, la question de savoir si oui ou non leur foi naturelle est généralement légitime, est d'abord intéressante pour la philosophie critique, et ensuite capitale pour la théologie catholique : attendu que si cette foi vulgaire, élémentaire, naïve, est un procédé illégitime dans l'ordre naturel, elle ne saurait devenir légitime dans l'ordre surnaturel, Dieu ne pouvant jamais soutenir et enrichir de sa grâce des actes dont la nature condamnerait la rectitude logique ou morale (1).

59. — Avant d'examiner ce problème, disons que pour les enfants et pour les adolescents à la raison incomplètement formée, pour les adultes et les vieillards qui leur ressemblent, la foi est bien plus utile, bien plus nécessaire, que pour tous les autres hommes. — L'École aristotélicienne remarquait avec une parfaite sagesse

(1) Voir, à ce sujet, notre *Morale surn. fondam.*, n° 134.

que « pour apprendre il faut croire. » *Apprendre* est le moyen normal, universel, d'arriver aux vérités les plus essentielles à la vie individuelle ou sociale. L'*homme des bois*, l'enfant nourri comme Romulus et Rémus par la louve classique, est à peu près un mythe irréalisable; et s'il a jamais existé, il n'a jamais su grand'chose par lui-même. — Mais *apprendre* sans faire le moindre crédit à son maître, sans lui accorder la moindre confiance ni la moindre créance, est manifestement impossible lorsqu'il s'agit de faits ou de vérités résultant d'un libre choix et d'une libre détermination, soit de Dieu soit des hommes. Comment apprendre l'alphabet et la lecture, les chiffres et les signes mathématiques, l'histoire et la géographie, sans croire à son maître? Si Pascal a pu arriver par ses propres réflexions jusqu'à la *XXXII^e^-proposition* d'Euclide, il ne fût pas arrivé seul à la 2^me^ ou à la 3^me^ lettre de l'alphabet, parce qu'il n'aurait pas même compris seul la signification et l'usage de la 1^re^. — Plus manifestes donc quant à l'enfant que quant à l'adulte, la nécessité et l'utilité de la foi naturelle possèdent une légitimité proportionnée à cette évidence même, et l'enfant a plus de *droit* que personne à se servir de la foi.

60. — On objecte sans doute *a*) que les petits, les gens simples, le naïf *charbonnier,* sont fréquemment dupés par leur confiance et « victimes de leur bonne foi. » — C'est vrai, mais cela prouve seulement la possibilité d'abuser d'une excellente méthode et d'un très nécessaire moyen d'apprendre. La foi des hommes instruits, prudents, précautionneux, n'est pas toujours à l'abri de ces mésaventures; et les temps anciens comme les modernes ont vu des supercheries, habilement et audacieusement ourdies, triompher au sein des académies les plus savantes. S'ensuit-il que jamais, et dans aucune région de l'esprit humain, la foi ne doive obtenir droit de cité? Évidemment non. — Tout ce que l'on peut en conclure, c'est que ce moyen de connaissance est faillible comme le raisonnement et comme l'expérience elle-même, quand on

n'apporte pas tous les soins requis par la nature de ces procédés ou par les circonstances où ils sont employés. L'homme peut se tromper et il peut être trompé, nous en convenons, hélas! très facilement : mais nous n'accordons rien de plus à cette première objection.

61. — En voici une autre. — *b*) L'acte de foi, pour être légitime, ne doit pas se contenter d'être *par hasard* d'accord avec la réalité : il faut qu'il s'y conforme *par réflexion consciente et librement volontaire*. Or les enfants, et ceux qui intellectuellement leur ressemblent, sont radicalement incapables d'avoir les connaissances critiques, les habitudes d'observation et d'analyse, le développement de conscience philosophique et morale, nécessaires pour discerner la valeur d'un témoignage, pour prendre sciemment et volontairement possession de la vérité qu'il renferme. — A cette difficulté nous devons répondre qu'elle exagère singulièrement les conditions exigées pour la formation d'un acte de foi prudent et certain. — *Prudent*, il l'est à coup sûr dès que le croyant s'est informé, selon sa mesure de forces et de ressources intellectuelles, des garanties que le témoin présente, des affirmations qu'il énonce. Que faut-il de plus pour n'être pas léger, téméraire, imprudent? La raison humaine, la raison divine surtout, peuvent-elles blâmer celui qui fait tout ce qu'il peut? Si « Dieu ne dénie point la grâce à qui fait son possible (1), » pourquoi ne la donnerait-il pas à l'acte de foi des enfants en matière de dogme révélé, dès que cet acte est prudent et certain? — *Certain*, il peut également l'être, sans l'appareil scientifique d'analyses, de discussions, de constatations, qu'on prétendait tout à l'heure lui imposer. Quand l'enfant croit fermement à un témoignage objectivement vrai, ce

(1) *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* — Ce principe fameux, que nous retrouverons dans les questions de la grâce, de la vocation à la foi, de la prédestination au salut, s'applique parfaitement au sujet actuel : celui qui fait ce qu'il peut agit prudemment ; et si son acte a par ailleurs les conditions d'objet, de droiture et d'exactitude, voulues pour que Dieu le surnaturalise, la grâce ne lui sera pas refusée

n'est point du tout *par hasard* mais bien réellement par la voie normale et régulière qu'il entre en possession de la vérité affirmée. Quand il goûte la pleine assurance et la pleine tranquillité résultant de l'union de l'intelligence avec la vérité manifestement proposée, il est dans un état pareillement normal et régulier. Il n'a nul besoin de raffinements critiques ni de scrupules psychologiques : *il sait le vrai*, c'est assez pour lui, et c'est assez pour la saine raison, pour la raison divine surtout, qui apprécie et sanctionne la légitimité de sa croyance.

62. — Je ne crains pas d'ajouter qu'en cette controverse de la foi des enfants et des simples, ce sont les savants qui en général offrent le plus de prise à la critique, sous prétexte de discuter et de critiquer très profondément des actes de croyance inspirés par un bon sens candide. — En effet, ce bon sens n'est-il pas plus sûr, plus solide, plus digne de l'approbation des sages et de Dieu même, que tant de systèmes obscurs, compliqués, souvent inexacts sinon entièrement faux, par lesquels on se vante d'analyser et d'apprécier comme il convient l'acte de foi? — Ce bon sens fournit plus de prudence et de certitude que les subtilités et que les arguties de maints philosophes. Et s'il ne préserve pas toujours de l'erreur, de la confusion entre le prudent et l'imprudent, entre le certain et le probable, est-ce que les arguties et les subtilités en préservent davantage? — La discussion détaillée des motifs de crédibilité, par exemple quand il s'agit de l'apologétique religieuse, est-elle toujours beaucoup plus exacte et plus rassurante que le coup d'œil limpide et rapide de l'enfant chrétien sur l'autorité des prêtres, des maîtres, des parents, qui lui enseignent et lui expliquent le Symbole des Apôtres? Je ne le pense pas; et je tiens pour démontrée la parfaite légitimité de l'acte de foi des simples, quand ils adhèrent à un témoignage dont ils ont mesuré le poids à la balance de leur pur bon sens (1).

(1) On le voit, nous supposons que physiologiquement et psychologiquement

63. — Mais l'on dira *c*) qu'ils sont bien loin de connaître le pour et le contre relativement à ce témoignage; qu'ils en ignorent presque toutes les raisons favorables, et souvent toutes les circonstances défavorables; qu'ils l'embrassent comme ils le rejetteraient, en aveugles, avec une confiance exclusivement sentimentale ou du moins fort peu rationnelle; que leur acte de foi n'a conséquemment pas de valeur sérieuse. — Cette difficulté n'est qu'apparente, et sa portée est complètement nulle. Pour croire sagement, certainement, légitimement, il n'est d'abord aucunement nécessaire de connaître toutes les objections que l'on pourrait faire contre l'autorité du témoin et contre son assertion; il n'est pas même nécessaire d'en connaître une seule; et il n'est pas davantage requis de savoir ce qu'il y faut répondre. Ce côté *négatif* de la question n'est pas le motif déterminant de la croyance; et ni l'ignorance des attaques dirigées contre elle ne la rend téméraire, ni l'ignorance des répliques faites pour elle ne la rend faible et chancelante, pourvu qu'elle ait par ailleurs une base positive, solide, et qu'elle le sache. — Et quant à ce côté *positif* de l'affaire en jeu, elle n'est pas davantage tenue d'en connaître *toutes* les ressources et tous les fondements : un seul motif réel, vrai, évident, la dispense de tous les autres; et ne fût-il ni le principal, ni le plus décisif, ni le plus inattaquable, elle peut s'en contenter et trouver approbation au tribunal de la prudence humaine, de la prudence même divine. — Si l'on devait savoir tout ce qui peut être dit pour et contre un témoignage, avant de l'accepter ou de le rejeter, jamais l'on ne pourrait arriver à décider si l'on doit y croire oui ou non.

les enfants, les simples, ont réellement l'usage de leur raison, sans laquelle les actes intellectuels, volontaires et libres requis par la foi, ne seraient plus à leur portée. Il faut, pour croire *raisonnablement*, une élection, un choix, une délibération, que la tradition patristique et scolastique désignait par la formule suivante : *Credere est cogitare cum assensu.* (Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 2, a. 1.)

Théorème XII.

64. — *Il est absolument indispensable, pour qu'un acte de foi soit raisonnable et prudent, qu'il porte sur un* objet précis, déterminé, nettement circonscrit : *cela dépend sans doute particulièrement du* croyant *lui-même, mais principalement et nécessairement du* témoin *qui affirme.*

65. — Si le *témoignage humain* auquel répond l'acte de foi naturel ne se composait jamais que d'un sujet, d'un verbe et d'un attribut très simples, très nets, sans métaphores ni ornements, sans équivoques ni ambages, sans le moindre sous-entendu et sans l'ombre de réserves ni de restrictions, son *objet précis*, qui est aussi celui de la croyance qu'il sollicite, serait des plus faciles à déterminer. — Si surtout le croyant posait d'abord lui-même une question parfaitement circonscrite et que le témoin n'eût qu'à y répondre par un oui ou un non formels, la précision de l'acte de foi s'obtiendrait avec une entière et absolue clarté. — Mais il n'en va pas communément ainsi. Sauf rares exceptions, le croyant n'interroge pas, le témoin ne répond pas en un seul mot ou en une seule phrase; et souvent le point essentiel de l'affirmation se perd de vue au milieu de propositions compliquées, d'expressions imagées ou impropres, de détails touffus et d'objets accessoires. L'histoire, la géographie, les sciences physiques et naturelles, n'ont pas toujours évité cette confusion; et l'on sait combien de prudence il faut aux critiques pour se retrouver dans les broussailles des chroniqueurs, des voyageurs et des naturalistes d'autrefois

66. — Et cependant il faut absolument savoir au juste quel est l'objet à croire, et quels en sont les véritables contours. Il faut le croire lui-même, mais rien d'autre. Il faut le croire tout entier, mais rien de plus. Il ne faut ni restreindre, ni accroître, ni modifier, l'étendue et la

portée du témoignage, sous peine de fausser gravement le procédé logique de la foi et de s'exposer directement à tomber dans l'erreur, en prenant pour affirmé et manifesté ce qui ne l'est pas (1). — Cette détermination de l'objet précis de la croyance *présuppose* évidemment certaines *conditions* de la part du croyant : mais elle ne peut *se faire réellement* que par le témoin, qui seul est compétent pour fixer et circonscrire l'assentiment qu'il réclame.

67. — *a*) Les *conditions* préliminaires que le croyant doit apporter à cette détermination sont l'*aptitude grammaticale* à saisir le sens des mots ou des signes, et l'*aptitude intellectuelle* à comprendre les notions et les jugements constitutifs du témoignage. — Si vous ne connaissez vraiment la langue que parle le témoin, ou les gestes symboliques qu'il esquisse devant vous pour y suppléer, comment saisirez-vous avec netteté, avec certitude, ce que vous avez à croire? — Et si, connaissant bien son langage ou son symbolisme habituels, vous ignorez complètement le sujet dont il témoigne mais dont vous n'avez pas même une notion élémentaire, comment parviendrez-vous à entrer exactement dans ses vues, à modeler fidèlement votre croyance sur sa connaissance? — Mais cette double aptitude, si indispensable qu'elle soit, n'opère pas encore la détermination dont il s'agit : elle ne peut que permettre des conjectures sur le véritable objet du témoignage; et en définitive c'est au *témoin seul* qu'il appartient de le préciser.

68. — *b*) Il le précisera par une triple opération consistant 1° à *vouloir* manifester tel ou tel objet; 2° à le *manifester* réellement; 3° à le manifester par *voie d'autorité*. — Le premier de ces éléments a pour but et pour effet de donner à celui qui parle la qualité de *témoin*, c'est-à-dire de caution, de garant, de défenseur, à l'égard d'une vérité théorique ou spéculative. On n'est

(1) Lors même qu'on rencontrerait le vrai en croyant ce qui n'est pas attesté, on serait dans le faux en croyant répondre à une attestation. L'acte de connaissance qui s'ensuivrait serait *formellement* erroné, il n'aurait qu'une vérité matérielle et fortuite.

pas témoin sans un acte de libre volonté, parce qu'on ne protège, on ne défend, on ne garantit, qu'en étendant son droit personnel sur un objet plus ou moins distinct de soi-même, qu'en communiquant partiellement sa propre dignité, sa propre valeur morale, à un sujet qui n'en serait pas revêtu naturellement. Or, cette extension pour ainsi dire *hypostatique* requiert absolument un acte volontaire et libre de l'*hypostase* qui consent à se porter caution pour une autre. — Le deuxième élément du témoignage a pour but et pour résultat de rendre efficace, effective, la garantie que nous venons de dire. Si le témoin ne *manifestait* pas à un esprit différent du sien la vérité qu'il cautionne, s'il se contentait de dire qu'il la garantit mais en la réservant *in petto* comme le pape fait parfois à l'égard d'un cardinal, cette caution, cette garantie, ne servirait pratiquement de rien. Il est donc indispensable que le témoin manifeste lui-même l'objet de son témoignage. — Le troisième élément est déjà inclus en quelque manière dans les deux précédents ; mais il a trop d'importance pour n'être pas énoncé et considéré à part. C'est l'*autorité* du témoin remplissant elle-même et elle seule la fonction révélatrice de l'objet affirmé. Si, au lieu de cette voie autoritaire, la manifestation se faisait par voie démonstrative; si celui qui parle n'attestait pas mais démontrait; ou s'il dirigeait la pensée et la réflexion de l'auditeur pour le mener à la découverte du vrai, il n'y aurait plus ni témoignage ni acte de foi. — Telle est, sommairement, l'opération fondamentale qui précise et détermine l'objet précis ou formel de l'acte de foi naturelle. Mais il convient d'y insister davantage, et d'en reprendre l'un après l'autre les trois éléments.

Théorème XIII.

69. — *L'acte de foi embrasse entièrement mais exclusivement ce que le témoin a* voulu *manifester, ce qu'il a réellement* manifesté, *ce qu'il a manifesté* par voie d'autorité.

70. — *a*) Votre témoin, votre *auteur*, comme disaient les latins (1), vous a parlé; vous l'avez bien entendu; vous avez même fidèlement recueilli et soigneusement transcrit ses paroles. Mais peut-être n'a-t-il pas voulu témoigner, affirmer, manifester; peut-être a-t-il voulu simplement flatter et plaire, ou distraire et consoler; peut-être, car il est homme et faillible, a-t-il seulement voulu prendre, par vanité, un ton doctoral et catégorique en des choses où il n'était qu'un novice incertain; peut-être a-t-il voulu envelopper son témoignage, d'ailleurs très compétent et très formel, d'agréments littéraires et d'embellissements poétiques destinés à le rendre plus persuasif; peut-être enfin a-t-il voulu tromper ses auditeurs, ou du moins leur dissimuler utilement quelque vérité qui leur eût été gravement dangereuse en raison de leur âge ou de leur faiblesse morale. — Si vous prétendez examiner *objectivement* ses dires, vous réussirez souvent, avec des soins et de l'habileté, à déterminer ce que l'Église appelle le *sens de l'auteur*, c'est-à-dire, le sens objectif du texte dans les propositions qu'elle condamne; mais vous n'arriverez pas toujours à déterminer avec une entière certitude le *sens de l'homme intime*, le sens subjectif de votre témoin, le sens unique dont il prenne la responsabilité et dont il assume la garantie (2). Ce sens mystérieux n'est d'abord connu que de lui; il ne peut vous être notifié que par lui; et s'il ne veut pas vous le communiquer et le préciser, vous êtes dans l'impossibilité de faire réellement un *acte de foi*.

71. — Car, en examinant ses paroles, ou bien vous en découvrirez la fausseté, et vous y refuserez votre adhé-

(1) L'expression d'*auctor* est pleine de justesse et de vérité, car le témoin *augmente* le savoir et la valeur intellectuelle du croyant.

(2) Qu'on veuille bien le remarquer : en fait de témoignage et en matière de croyance ce n'est pas le sens *objectif* des paroles mais bien le sens *subjectif* du témoin qui fait loi et qui doit être connu. Si ces deux sens étaient toujours d'accord, l'objet à croire serait bien facile à déterminer; mais ils ne le sont pas toujours à cause de l'imperfection du langage employé par le témoin, principalement en des sujets très abstraits et très sublimes

sion; ou bien vous les estimerez vraisemblables et croyables, et vous y adhérerez. Dans le premier cas, vous ne ferez certes ni un acte de foi ni rien qui lui ressemble. Dans le second, vous aurez peut-être le désir, voire même l'illusion complète d'en faire un : mais vous ne le ferez pas, puisque le témoignage précis vous manquera, et qu'il est impossible de croire à ce qui n'est pas témoigné d'une façon précise. — Où le *témoin* n'existe pas comme tel, le *croyant* ne saurait non plus exister comme tel; à moins qu'on ne veuille supposer que quelqu'un puisse être *témoin malgré lui :* soit parce qu'il fait d'involontaires aveux et qu'il trahit sa pensée en voulant la cacher; soit parce qu'il est si instruit et si honnête, si prudent et si délicat dans toutes ses affirmations, qu'on est toujours sûr, en l'entendant, d'entendre la vérité, — sa science et sa vertu garantissant absolument toutes ses phrases, et méritant une foi inébranlable lors même qu'il ne songerait ni ne consentirait à enseigner, à témoigner, à être cru sur parole. Mais cette très bénigne interprétation, cette exégèse de sentiment, cette divination transcendantale, confond l'*acte de foi* avec une *conclusion logique et dialectique* déduite de faits soigneusement observés et solidement établis. — L'*acte de foi est la réponse à un témoignage autorisé;* et un tel témoignage ne va pas sans une *volontaire et libre affirmation* du témoin. Supprimez son affirmation ou sa libre volonté, vous supprimerez du coup son témoignage et votre acte de foi. Vous ne pouvez pas vous confier ou vous remettre à la direction de qui ne vous veut pas, ne vous demande pas, ne vous accepte pas pour disciple et croyant. — Lorsque vous déduisez de sa façon d'être, de sa façon de parler et d'agir, qu'il sait ceci ou cela, qu'il le sait exactement, que vous serez conséquemment dans le vrai en pensant comme lui, vous ne *croyez* pas du tout, vous *raisonnez;* vous n'obéissez pas du tout à l'*autorité,* vous suivez l'*évidence;* vous ne faites pas du tout un *acte de foi,* vous faites un *acte de science.*

72. — Cette distinction me semble facile à comprendre; mais elle est trop importante, trop rarement signalée peut-être, pour que je n'essaye pas de l'éclairer par quelques comparaisons. — Un chasseur en quête de gibier interroge des moissonneurs sur le meilleur affût à choisir pour ne pas dépenser inutilement son temps et ses munitions : il se sert avec reconnaissance de leurs renseignements, et il fait un *acte de foi* en allant se poster à telle issue de forêt qu'ils lui ont indiquée. — Un autre observe de loin les allées et venues d'un braconnier habile, et il en déduit, par un *acte de raison*, de quel côté se trouve la proie qu'il convoite. Les moissonneurs ont fait office de *témoins*, mais non le braconnier. — Un pieux pèlerin, ignorant le sentier à suivre pour arriver à son but, demande qu'on le lui indique et il *croit* à ce qu'on lui répond. — Un autre *déduit rationnellement*, des mouvements et des marches qu'il voit exécuter par les voyageurs et les chars sillonnant la plaine, que le sanctuaire en fête est au couchant plutôt qu'au levant. Le premier se confiait à l'autorité des témoins; le second s'en rapporte à la justesse de ses observations et de ses calculs personnels.

73. — *b*) L'objet formel ou précis du témoignage, l'objet propre de la croyance, est donc bien, comme nous l'avons dit, celui que le témoin *veut* manifester et dans la mesure même où il le veut. Mais cette condition de volonté ne suffirait pas à elle seule. Il faut que la manifestation *ait lieu;* et c'est là une condition de fait, à défaut de laquelle le croyant serait réduit à des conjectures infructueuses sur la vérité que le témoin *en puissance* a eu l'intention de garantir, sans la garantir réellement et sans devenir un témoin *en acte*. — *Manifester*, c'est rendre claire et certaine une vérité qui n'apparaîtrait *aucunement* si elle n'était attestée, ou qui n'apparaîtrait *que dans sa lumière à elle* sans se montrer *dans la lumière de l'autorité testimoniale* (1). — Celle-ci n'est pas à dédaigner, même

(1) Nous avons expliqué, en *Log. surn. subj* (nos 475 476. 483), commen-

quand déjà l'objet certifié possède une lumière propre d'évidence; et il arrive quelquefois, surtout quand le témoin est très digne de considération et quand l'évidence de l'objet n'est pas très saisissable, que le témoignage constitue un *excellent* moyen de connaissance et de certitude, ainsi que nous le dirons plus tard en traitant de la foi divine. — Mais si l'objet attesté ne se révèle au sujet connaissant par aucune évidence, soit d'intuition soit de démonstration, la lumière du témoignage est absolument indispensable pour que l'acte de connaissance devienne possible; et celui-ci, bien qu'il soit seulement un acte de foi, l'emporte infiniment sur l'acte scientifique, par la raison fort simple que ce dernier ne peut pas se produire, et que la science en puissance est certainement inférieure à la foi en acte.

74. — Cette lumière qui jaillit du témoignage, cette manifestation qui résulte de la foi, précise nettement à son tour l'objet à croire. Tout ce qui est éclairé par elle doit être cru, mais exclusivement ce qu'elle éclaire ainsi. — Vouloir en croire davantage, c'est vouloir connaître dans les ténèbres, sans lumière d'évidence et sans lumière de croyance (1) : c'est nettement et formellement absurde. — Vouloir prendre pour objet de foi ce qui n'est pas éclairé par l'affirmation du témoin, mais ce qui précède cette affirmation, comme les motifs de crédibilité, — ou ce qui l'enveloppe, comme certaines expressions métaphoriques et certains détails accessoires, — ou ce qui peut y être ajouté, comme les applications qu'on en peut faire moyennant d'autres données logiques, c'est prendre pour attesté, pour révélé, pour *autorisé*, ce qui ne tombe pas sous l'attestation du

plusieurs lumières intellectuelles peuvent se superposer et se compléter l'une l'autre.

(1) Lors même que l'objet *attesté* serait déjà *évident* de soi, cette évidence ne pourrait servir à motiver un acte de foi qui dépasserait indûment les limites du témoignage, car on ne croit pas *à cause de l'évidence*. D'autre part, il n'y aurait vraiment pas d'attestation, car le témoin n'atteste pas plus qu'il ne veut le faire. L'acte de foi qui s'ensuivrait serait donc *à vide* et absolument *en l'air*.

révélateur, ce qui n'est pas garanti par son *autorité*.

75. — *c*) Il ne suffirait pas davantage, pour qu'il y eût témoignage et qu'on pût faire un acte de foi, que le promulgateur d'une vérité *voulût* sincèrement la faire connaître, et ensuite la *fît* réellement connaître par voie d'enseignement ou de démonstration. La faire resplendir en dissipant les ombres qui l'empêchent d'apparaître dans son évidence propre, en exposant les raisons qui prouvent son existence et démontrent sa légitimité, en réfutant par d'utiles apologies les attaques suscitées contre elle, en apprenant enfin à de dociles disciples la méthode à suivre pour arriver logiquement jusqu'à elle, c'est œuvre de philosophie ou de science, et nullement œuvre de témoignage et de foi. Qui veut cela *ne veut pas* provoquer un acte de croyance; qui fait cela *n'en provoque pas*.

76. — Ainsi tout ce qui est marqué du sceau de l'*autorité testimoniale* est objet précis de foi, s'il est manifesté; ce qui est manifesté autrement que par cette voie d'autorité n'est pas objet précis de foi. — Et parce que les *motifs de crédibilité* ne peuvent, sans un sophisme flagrant, être affirmés et garantis par le témoin dont ils sont eux-mêmes la caution, ils ne peuvent entrer dans l'objet à croire ni tomber sous l'acte de foi auxquels ils inclinent le croyant, le fidèle. — Et parce que *le témoin*, par son *attestation*, prend pour ainsi dire en charge, en tutelle, en protection, l'objet qu'il veut manifester et qu'il manifeste réellement, — mais ne prend nullement en charge, en tutelle, en protection, son attestation et sa manifestation elle-même, celle-ci n'entre pas dans l'objet à croire et ne tombe pas sous l'acte de foi auquel elle conduit le fidèle, le croyant. — Dans une manifestation *subséquente*, le témoin pourra bien attester et placer sous le couvert de son autorité ces *motifs de crédibilité* antérieurement connus par une évidente démonstration, et ce *fait de son affirmation* révélatrice antérieurement connu, lui aussi, par une

évidente intuition ou une évidente démonstration. Il n'y aura là, de sa part, aucun abus de pouvoir ; et il pourra, sans incorrection logique ou méthodique, provoquer sur ces points nouveaux des actes de foi très légitimes. Mais rien ne doit être confondu en cette matière, sous peine de rendre la foi imprudente, irrationnelle, inadmissible aux yeux de la droite raison et de la juste morale.

Théorème XIV.

77. — *Une exacte analyse du* langage humain, *soit parlé, soit écrit, soit figuré, démontre qu'il n'est pas toujours un* témoignage *proprement dit, et qu'il ne réclame ni ne mérite pas toujours, fût-il d'ailleurs très respectable et très autorisé, l'hommage d'un acte* de foi proprement dite.

78. — Si l'opinion que nous allons examiner ici ne s'est pas encore produite, que nous sachions, sur le terrain de la pure philosophie et de la simple raison naturelle, nous devons cependant l'y supposer et l'y juger, afin de pouvoir la discuter plus logiquement, plus efficacement, quand nous la rencontrerons sur le terrain de la théologie et de la croyance surnaturelles. D'ailleurs, si quelques *théologiens* ont semblé la favoriser, c'est peut-être qu'ils avaient commencé par la caresser comme *philosophes :* car il nous paraît bien difficile de penser en théologie que toute parole divine soit un *témoignage formel* qu'on doive *formellement croire*, si l'on n'a pensé tout d'abord en philosophie que n'importe quelle parole humaine, dite par un savant honnête, est nécessairement une *attestation précise* qui réclame une *créance positive* de la part de tous ses auditeurs ou lecteurs. — Or, cette manière d'envisager le langage *parlé, écrit* ou *figuré,* est certainement empreinte d'une exagération peu compatible avec les principes établis dans les deux précédents *Théorèmes.*

79. — *a*) Qu'on veuille bien d'abord le remarquer, notre langage articulé, grammatical, civilisé, voire même étudié, *ne s'adresse pas toujours à un auditeur* céleste ni terrestre. En se parlant à soi-même, intérieurement ou extérieurement, l'âme obéit souvent à un mouvement impérieux, à un instinctif besoin de fixer ses pensées ou ses sentiments, de leur donner une forme concrète et phonétique, une expression orale et verbale, parfois même une expression chantée et musicale. — Je suppose que ce *monologue* soit la fidèle représentation de ce qui est pensé ou senti : est-il par le fait un *témoignage?* Y a-t-il là une libre volonté de manifester quelque chose à autrui, une manifestation effective, un acte d'autorité surtout? Assurément non ; et si l'on veut y voir une attestation *objective*, c'est-à-dire un fait d'où l'on peut induire en quel état d'âme se trouve celui qui se parle ainsi à soi-même, on ne peut certainement y voir une attestation *subjective* réclamant un *acte de foi*, c'est-à-dire une sincère soumission intellectuelle des auditeurs ou lecteurs fortuits.

80. — *b*) On voudra bien aussi reconnaître que souvent le langage humain a pour but l'*obtention* d'un bien physique ou spirituel, d'un secours intellectuel ou moral, d'une faveur ou d'une aumône. C'est le monologue de la prière et de l'intercession, de la demande et du désir. C'est parfois une interrogation ou un souhait, parfois une adjuration, parfois même une imprécation. Pour sincère donc qu'on le suppose, le langage n'est pas alors un témoignage formel *voulant communiquer* et *communiquant* effectivement *une connaissance intellectuelle*. Je sais que très souvent il énoncera d'abord une indigence, une nécessité, une souffrance ; mais très souvent aussi ce sera là une simple constatation, et non une manifestation parfaitement superflue ; en tout cas, il ne constatera que pour implorer et supplier ; ce ne sera pas la déposition d'un témoin, mais la sollicitation d'un mendiant. — Même lorsqu'un supérieur demande ou

commande *avec autorité*, soit par une loi, soit par un précepte, soit par un conseil ou un désir équivalents à un ordre formel, il transmet toujours une impulsion à la volonté, mais non pas toujours à l'intelligence ; car il s'est peut-être adressé précédemment à la raison, et c'est sûrement à la liberté qu'il s'adresse maintenant (1).

81. — *c*) On reconnaîtra également, je n'en doute pas, qu'en voulant formellement *donner* ou *inspirer* au prochain une sensation de plaisir ou de peine, une émotion, une appétition, une résolution, on ne lui parle pas forcément et toujours *en témoin*. Est-ce une affirmation d'autorité, est-ce une attestation, est-ce un témoignage proprement dit, ce discours insinuant et flatteur, cette parole douce et consolante, cette formule persuasive et encourageante, cette tournure fine et agréable, ou bien ce reproche et ce blâme sévères, cette conjecture attristante et cette interrogation cruelle? Assurément non, puisque le témoignage transmet par voie d'autorité la connaissance intellectuelle de quelque vérité dont il n'est pas du tout question dans ces manières très nombreuses, très fréquentes, de parler et d'écrire. La rhétorique et la poésie en font un usage immense; la conversation s'en alimente continuellement, et à peu près exclusivement. Les poètes, les rhéteurs, les causeurs, *témoignent* réellement fort peu : et cependant personne

(1) Dans ses doctes *Institutiones Logicales* (pars I, p. 334), le P. Tilman Pesch fait observer qu'il y a des discours «*non énonciatifs*, qui ne signifient ni vrai ni faux, encore qu'ils produisent une pensée parfaite dans l'esprit de l'auditeur. » Signifier la vérité ou la fausseté «est le propre du seul discours *énonciatif*. Car si on me dit : *Ne me touchez pas*, ou : *Qui êtes vous?* je ne puis certes pas répondre : *Vous dites vrai*, ou bien : *Ce que vous dites là est faux.* » — Le discours, même parfait, n'exprime pas toujours un jugement intellectuel, mais souvent une autre affection de l'âme. « Quand, par exemple, vous dites *Miserere mei, Deus*, vous n'affirmez pas que Dieu soit miséricordieux ; mais vous souhaitez et demandez qu'il le soit ; et votre discours indique un mouvement de votre âme tendant par la prière à réaliser l'identité objective de ces deux concepts, *Deus* et *miserere*. De soi, ces formules signifient donc un acte de volonté joint à un acte d'intelligence ; *unde ad vitam practicam, ut ea affectionibus regitur, et ad poesin et ad rhetoricam, non autem ad logicam pertinent.* »

ne les surpasse quant à l'abondance et à la richesse du discours (1).

82. — *d*) On reconnaîtra même, je l'espère, que le langage humain, quand il veut agir sur l'*intelligence* de ses auditeurs, ne recourt pas nécessairement au témoignage. — Combien de fois ne se propose-t-on pas seulement d'exciter l'attention, d'aiguiser ou d'aiguillonner l'esprit, de lui signaler un objet, de lui proposer une méthode, de seconder ou de contrôler ses efforts, de critiquer ses jugements, d'ébranler ses opinions, de soulever devant lui des doutes ou des difficultés! En tout cela, on ne certifie rien, on ne garantit et ne cautionne rien, on ne met en gage ni savoir ni loyauté, on ne prétend pas être un *témoin*. — On ne l'est pas non plus quand on indique, même avec assurance et fermeté, une manière probable de philosopher; ni quand on donne un enseignement didactique et magistral en fait de sciences abstraites ou positives; ni quand on expose les raisons théoriques d'un fait ou d'une doctrine; ni quand on démontre l'existence de ses titres personnels, ou de ceux d'autrui, à être cru sur parole; ni conséquemment lorsqu'on établit jusqu'à l'évidence le bien fondé d'un jugement de crédibilité. Et le motif en est que de tels discours ne sont que raisonnants et argumentatifs; qu'ils ne s'appuient nullement sur l'autorité de celui qui parle, mais sur la valeur de ses considérants; qu'ils ne demandent aucun sacrifice à l'esprit de l'auditeur, mais au contraire le provoquent à voir et à

(1) Il est remarquable que très souvent le discours nombreux et mesuré, rythmé et rimé, a autant et peut-être davantage pour but de flatter les sens, les nerfs, l'imagination, que d'éclairer l'intelligence. — C'est pourquoi le langage humain s'adresse fort bien aux simples animaux domestiques pour les émouvoir et les mouvoir : l'ordre bref et terrible de charger sur l'ennemi entraîne le cheval aussi bien que le cavalier et les précipite, furieux, au sein de la mêlée. « L'animal qui est en chacun de nous, » animal essentiellement domestique s'il en fut, est fréquemment le terme auquel tendent les exclamations, les interjections, les supplications, les descriptions mêmes de la conversation ou des harangues et des livres. — « Poetica, dit saint Thomas, utitur metaphoris *propter repræsentationem* : repræsentatio enim *naturaliter homini delectabilis est.* » (*Sum. Theol.*, 1, q. 1, a. 9, 1^m.)

prononcer par lui-même; qu'ils ne sollicitent donc pas de lui le moindre acte de foi, mais l'aident à produire un acte de science.

83. — *e*) On reconnaîtra enfin, non sans quelque surprise peut-être, car le sujet est encore peu élucidé, que même revêtu d'une autorité intellectuelle et morale incontestable un témoignage n'exige pas nécessairement, et surtout n'exige pas pour tout ce qu'il contient indistinctement, un acte de foi précis et formel. — Quant au *fond*, il ne l'affirme pas toujours comme indubitable et certain; il le présente parfois comme seulement douteux, ou comme simplement probable, ou comme extrêmement vraisemblable si l'on veut, mais sans passer plus outre : et alors ce n'est point par un acte de foi qu'on doit l'accueillir, mais uniquement par un assentiment *conditionnel*, soit dubitatif soit opinatif. Si le témoignage rapporte les dires ou les faits et gestes d'une tierce personne, l'auditeur n'est pas obligé de faire un acte de foi en leur vérité ou en leur légitimité, mais uniquement en leur existence, puisque le témoin ne prétend garantir et cautionner qu'elle. — Quant à la *forme*, qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer du fond, elle est mainte fois métaphorique et poétique, allégorique et parabolique, voire même énigmatique. Qui ne sait la vive et traditionnelle affection des orientaux pour ces formes recherchées et curieuses, pour ces dehors solennels et mystérieux, pour ces agencements symétriques et compliqués, dont leur philosophie s'enveloppe ainsi que d'un manteau hiératique? Évidemment l'autorité du témoignage ne s'étend pas à tout ceci; et le témoin sourirait de la naïveté qui voudrait prendre à la lettre, comme véritable objet de foi, ce qui est tout uniment un cadre ou un décor, un accompagnement ou un cortège, au milieu desquels se complaît la sagesse antique (1). — La forme

(1) « Sicut poetica, dit S. Thomas, non capiuntur *a ratione humana* propter *defectum veritatis* qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo utrobique opus

est tout bonnement le véhicule, l'instrument de transmission, le moyen, par lequel le fond ou l'objet du témoignage est communiqué aux auditeurs. De même qu'elle n'existe pas et n'est pas produite pour elle-même, elle ne réclame pas leur adhésion pour elle-même, elle ne reçoit pas leur acte de foi pour elle-même. Ce n'est donc pas elle qu'ils croient, mais ce qu'elle renferme et ce qu'elle exprime ; et ils seraient entièrement hors du vrai s'ils voulaient prendre en elle, pour objet de leur assentiment, ce que le témoin n'a pas voulu affirmer et manifester d'elle. — Si donc il emploie une formule commune et vulgaire pour révéler une vérité sublime et rare, il n'assume pas du tout la responsabilité des erreurs que l'imagination populaire a peut-être l'habitude et le dessein d'exprimer par cette formule. Si, par exemple, un astronome parle du lever et du coucher du soleil, ou de sa marche à travers les signes du zodiaque, son langage mais non sa pensée est d'accord avec l'opinion des ignorants sur la circulation du soleil autour de la terre immobile.

81. — Il résulte assurément de là une difficulté plus ou moins grave, plus ou moins fréquente, de bien discerner ce que le témoin atteste et ce que l'auditeur doit croire. Mais avec de la prudence et du soin l'on y arrivera presque toujours. — Seulement l'effort devra être plus diligent et plus ferme, quand il s'agira de déterminer et de circonscrire l'objet exact d'un témoignage exprimé, rédigé, traduit surtout, par un *intermédiaire*. S'il est un peu rigoureux de prétendre, avec le proverbe italien, que toute *traduction* est une *trahison* du sens primitif, il n'est pas exagéré de penser que souvent la justesse ou la portée d'une affirmation perdent de leur précision en passant par une autre intelligence, par d'autres lèvres, par une autre idiome que ceux du témoin originel. — S'il

est repræsentatione per sensibiles figuras. » (*Sum. Theol*, 12, q. 101, a. 2, 2m.) — Impossible de mieux expliquer pourquoi les poètes ne sont pas des *témoins*, et pourquoi cependant la théologie a si souvent parlé d'une façon poétique.

pouvait toujours contrôler lui-même ces périlleuses transformations, ou s'il pouvait instituer en son lieu et place un interprète sûr, vigilant, infaillible, nul danger ne serait à craindre et l'interprétation pourrait même contribuer à rendre plus claire, plus distincte, la pensée ainsi transmise et propagée à distance. — Nous verrons que cette garantie, cette sécurité, qui font ordinairement défaut dans l'ordre naturel, sont admirablement établies dans l'ordre surnaturel; et que l'Église catholique est le plus certain des interprètes, le plus habile des traducteurs, le plus incorruptible des commentateurs, quand il s'agit de la doctrine révélée et de ses applications, de ses déductions, de sa défense contre les contradictions que l'erreur ou le scepticisme lui opposent.

Théorème XV.

85. — *Au point de vue de l'obligation morale*, l'acte de foi naturelle *est régi par les vertus de* prudence *et de* justice.

86. — Le devoir que nous avons d'adhérer à la révélation divine et dont nous traitons soigneusement en plus d'un endroit de ce *Cours de Théologie* surnaturelle(1), se comprend mieux si nous établissons ici l'obligation de croire même à un témoignage simplement humain et naturel. — Nous présupposons évidemment qu'il y a pour le témoin, pour celui qui atteste et qui affirme, un devoir de véracité, de sincérité, de franchise, dont rien ne saurait le dispenser dès qu'il se donne comme témoin et qu'il déclare remplir les charges inhérentes à ce rôle. Mais nous disons qu'il y a un devoir corrélatif, plus ou moins rigoureux, qui oblige l'auditeur à croire sincèrement ce qui lui est affirmé dans les conditions de sécurité et avec les motifs de crédibilité que nous avons précédemment indiqués. — Et ce sont les deux vertus de *prudence* et de *justice*, soit par elles-mêmes, soit par

(1) Par exemple en *Log. surn. obj.*, Théor. XC-XCII.

leurs formes dérivées, qui imposent et réglementent cette volontaire et libre adhésion de l'esprit à la vérité manifestée.

87. — *a*) La *prudence* veut, en effet, que le bien et la perfection qui se présentent à nous au cours de notre vie individuelle, trouvent en nous l'accueil favorable réclamé par l'ordre providentiel dont cette rencontre, cette proposition, cette offre, sont certainement de précieux éléments. Or, la *vérité* contenue dans le témoignage humain est comme toute autre vérité le bien et la perfection de notre intelligence, d'où peut et doit jaillir le profit de notre volonté. — La prudence veut aussi que les conditions essentielles à notre vie sociale soient exactement respectées et remplies par chacun de nous. Or, l'une des principales, des plus indispensables, est assurément l'échange loyal du témoignage et de l'assentiment, de l'affirmation et de l'adhésion, de l'attestation et de l'acte de foi. Si la vérité n'était pas dite ou n'était pas acceptée entre les hommes, nulle société, on l'a vu (1), ne pourrait ni s'établir ni subsister. — Mais la *prudence*, il est bon de le rappeler, nous prescrit de croire seulement à bon escient et sur bonnes preuves; de ne jamais dépasser dans notre adhésion au témoignage les limites tracées par la volonté du témoin; d'admettre uniquement le sens et la portée qu'il a entendu donner à sa parole, et rien de plus; de ne pas confondre avec ses assertions personnelles les déductions que nous en pouvons tirer par notre logique plus ou moins industrieuse, et par nos méditations ou conjectures scientifiques.

88. — *b*) La *justice* intervient également pour nous obliger individuellement à respecter le droit qu'a le prochain d'être honoré dans ses paroles, dans son savoir, dans sa loyauté; pour nous obliger socialement à rendre, sous la forme de l'acte de foi, l'équivalent de l'acte de témoignage accompli pour l'avantage et l'utilité de tous

(1) Ci-dessus, *Théor. X-XI.*

par quiconque veut bien et parfois même doit communiquer la vérité dont il est le dépositaire. — Sans cet échange, la société deviendrait une chimère impossible ou une tyrannie intolérable; et la monnaie spirituelle de l'adhésion au vrai manifesté par son détenteur est certainement plus nécessaire, pour le maintien de la famille et de l'État, que le salaire matériel payé à l'ouvrier, au négociant, à l'employé. — C'est une obligation de justice sociale que de pratiquer la *véracité;* c'en est une exactement correspondante d'admettre fidèlement la *vérité.*

89. — *c*) Unies ensemble, la *justice* et la *prudence* protègent la valeur du témoignage, la dignité de l'acte de foi, contre les atteintes ridicules et dangereuses que l'un et l'autre auraient à subir d'une tendance excessive à les faire intervenir dans tous les instants de la conversation humaine, d'un zèle immodéré à *croire* tout ce que *dit* un homme grave et honnête. — Ce serait, en effet, une injustice et une injure gratuitement faites à celui-ci, de lui attribuer l'insupportable prétention de n'ouvrir jamais la bouche que pour affirmer et attester, que pour témoigner et enseigner d'autorité; de lui attribuer l'irréalisable ambition de parler constamment sans aucune négligence, sans aucune obscurité, sans aucune métaphore; de lui attribuer un impossible renoncement à toute exclamation, à toute plainte, à toute interrogation, à toute demande, à toute opinion, à toute démonstration, à toute injonction, à tout conseil enfin, pour ne jamais parler qu'en témoin voulant être uniquement cru sur parole. — Et ce serait le comble de l'imprudence, pour ne pas dire de la folie, de répondre par un *Oui, je vous crois*, à toutes les interjections et lamentations, à toutes les prières et requêtes, à tous les souhaits et encouragements, à toutes les remarques et observations, à tous les commandements et préceptes, qu'on entendrait proférer en ce monde. — Faisons à notre prochain l'honneur de le prendre pour autre chose qu'un produc-

teur d'interminables témoignages; et accordons-nous la juste et agréable liberté de faire autre chose ici-bas que des actes de foi. Ceux de reconnaissance, d'humilité, de patience, de charité, de miséricorde, et une infinité d'autres, ont aussi leur place marquée dans les entretiens des sages (1).

Théorème XVI.

90. — *La* foi religieuse naturelle, *et la* foi préternaturelle religieuse ou non, *se règlent d'après les principes généraux précédemment étudiés.*

91. — La foi simplement *naturelle* peut certainement être *religieuse* par son objet sinon par son motif. Un enfant, un adulte même, peuvent s'en rapporter de leur instruction spirituelle et morale à un philosophe, à un sage, sans voir en lui d'autre autorité que celle de la science, de la vertu et de l'âge. Ce fut la tradition des pythagoriciens et d'autres écoles antiques. C'est parfois encore l'usage du monde civilisé ou non, quand il est malheureusement privé de la lumière évangélique et de la direction ecclésiastique. — Il est sans intérêt comme sans importance de parler ici plus longuement de cette foi naturellement religieuse. Mais la foi *préternaturellement* religieuse ou profane mérite une attention spéciale qui ne sera pas sans quelque avantage pratique. — On sait qu'entre la *nature humaine* et la *grâce divine*, « un peu au-dessus de l'une (2) » et presque infi-

(1) L'angélique commentateur d'Aristote dit fort à propos que la raison n'a pas seulement pour but de concevoir et d'exprimer la vérité, mais bien auss de *diriger et d'ordonner les hommes* selon la vérité. Cette ordination et direc tion concerne leur *esprit*, leur *parole*, leurs *actes*. On gouverne leur esprit e. les *interpellant*, on obtient leur parole en les *interrogeant*, on dispose d. leurs actes en leur exprimant des *ordres*, des *prières* ou des *désirs*. Tous ces modes de langage, toutes ces formes de discours, « NON SIGNIFICANT *ipsum* CONCEPTUM *intellectus in quo est verum et falsum*, sed QUEMDAM ORDINEM *ad hoc consequendum* » (*In lib.* I *Periherm.*, lect. 7). — En somme, *parler* ou *écrire* a deux buts : *enseigner* intellectuellement et *gouverner* moralement ; la *foi* répond au premier, mais pas au second.

(2) « *Minuisti eum paulo minus ab angelis.* » (PSALM. VIII, 6.)

niment au-dessous de l'autre (1), se trouve la *nature angélique* dont certaines perfections et prérogatives peuvent être communiquées à l'homme. Elles le furent en effet d'abord à Adam qui les perdit, puis à plusieurs saints, surtout au Saint des saints Notre Seigneur Jésus-Christ, et à sa virginale Mère la reine des saints. — Parmi ces angéliques privilèges se trouvent celui d'une *science innée* très étendue, très sublime, pouvant nous être transmise avec pleine sécurité pour nous, soit par quelque *attestation* de *Dieu* qui en est la source, soit par quelque témoignage des *anges* qui en sont les bénéficiaires par nature, soit par quelque affirmation des *saints* qui souvent y participent par grâce (2). — Le *démon*, qui n'a point perdu tout son savoir naturel et inné, qui peut encore l'augmenter par expérience et conjecture, qui n'est pas incapable d'en communiquer une partie aux damnés, pourrait aussi quelquefois en user pour attester aux hommes encore vivants ce qu'il sait plus ou moins certainement, et pour les inciter à croire en sa parole. Les âmes malheureusement soumises à son empire infernal, ou à l'influence de sa possession et de son obsession, pourraient jouer un rôle analogue sinon complètement identique au sien. — Examinons ces diverses hypothèses, et les différents actes de croyance préternaturelle qui s'y produisent quand elles sont historiquement réalisées.

92. — Je suppose d'abord que *Dieu* lui-même, sans toucher aux vérités de l'ordre strictement surnaturel et sans conférer de grâce proprement dite à l'homme, se mette en communication *miraculeuse* avec lui (3) et lui

(1) Cf. *Log. surn. subj.*, nos 12-14.

(2) Je ne parle pas de la communication de cette science angélique *par l'infusion* qui en serait faite, et qui effectivement en est parfois faite à l'homme: car le résultat de cette *infusion* n'est pas un *acte de foi* de la part de celui qui la reçoit, mais seulement un *état de science mystique*. (Cf. ci-dessous, no 127.)

(3) Nous avons déjà montré (*Log. surn. obj.*, Théor. XXVI), et nous montrerons plus expressément ailleurs (en *Métaphysique surnaturelle générale*), que le miracle n'est pas nécessairement conjoint à la grâce surnaturelle et que surtout il ne lui est pas formellement identique.

atteste quelque vérité d'ordre naturellement angélique, c'est-à-dire quelque fait, quelque doctrine, que l'ange peut connaître ou qu'il connaît effectivement par notion innée. Ce témoignage sera certainement *supérieur* à l'ordre naturellement humain, et en même temps *inférieur* à l'ordre surnaturel : il sera donc *préternaturel*. — Il le sera pareillement s'il a pour objet quelque fait, quelque doctrine, d'ordre naturellement humain par leur essence, mais miraculeusement affirmés par une révélation divine préternaturelle. — Pour de tels *objets* qui ne seraient pas rigoureusement surnaturels, pour de tels *témoignages* qui sans doute divins et miraculeux n'atteindraient cependant pas à la dignité de la révélation surnaturelle et proprement dite, quelle adhésion Dieu même devrait-il réclamer des auditeurs qui en auraient reconnu la réalité? Évidemment une adhésion que nulle grâce sanctifiante ni actuelle n'inspirerait, que nulle vertu surnaturelle ni foi théologale ne produirait. Et pourtant, ce ne serait pas un acte de foi purement humaine, puisque le témoin et le témoignage, étant formellement divins, surpasseraient infiniment la sphère et les conditions de la simple foi naturelle. Ce serait donc un assentiment ou acte de *foi préternaturelle* quant à son origine et à son objet.

93. — Je suppose ensuite, et cette nouvelle hypothèse s'est parfois réalisée, que par une lumière miraculeuse mais non surnaturelle Dieu oblige un impie comme Julien l'Apostat, un damné comme le mauvais riche, un démon comme Beelzébub, à reconnaître la crédibilité de sa révélation, la divinité de son Fils, la justice de ses divines vengeances, — sans que cet aveu de leur part puisse servir désormais à leur conversion et à leur salut, ni qu'ils puissent jamais cesser de haïr et de blasphémer ce qu'ils croient nécessairement : le *témoignage* auquel ils se rendent et l'*assentiment* qu'ils y donnent malgré eux ne sont-ils pas *préternaturels*, et ne constituent-ils pas une foi *objectivement* et *subjectivement préter-*

naturelle? — Il me paraît qu'on n'en peut douter, sans être d'ailleurs obligé le moins du monde de lui assimiler la *foi des hérétiques* qui est objectivement et matériellement surnaturelle en quelques points (1), mais qui subjectivement et formellement est tout à fait naturelle, puisque rien de miraculeux n'intervient pour la produire ou la conserver, et qu'elle est simplement l'effort illogique et impuissant d'une raison qui voudrait par elle-même atteindre à un don que nul ne reçut jamais sans l'intervention de la grâce.

94. — Peut-être est-ce dans cette théorie qu'on trouverait l'interprétation la plus vraisemblable, la plus théologique, d'un passage biblique fameux auquel je viens de faire allusion, et qui a reçu des explications fort diverses. — « Tu crois, dit saint Jacques (2), que Dieu est un? Tu fais bien; (mais) les démons aussi (le) croient, et ils frémissent. » Si cette *croyance* des démons était leur connaissance innée et simplement naturelle; ou bien si elle était seulement leur jugement de crédibilité relativement à la révélation que Dieu a formellement faite de son existence et de son unité (3), le texte ne serait nullement embarrassant, d'autant que très souvent les mots de *foi* et de *croyance* ont des significations analogues à celles-là dans la Sainte Écriture. Mais il semble incontestable que l'apôtre parle ici d'une *foi* proprement dite, d'une croyance en la *révélation* divine : et en ce cas plusieurs auteurs avouent ne pas comprendre que les démons, privés à jamais de toute grâce surnaturelle, puissent cependant faire un acte de foi surnaturelle. — En réalité, de quoi s'agit-il? D'un *témoignage révélé*, et d'une *croyance* correspondante. Ce *témoignage* peut fort bien avoir été intimé aux anges dès le premier instant

(1) *Matériellement,* dis-je, car en effet l'hérétique croit encore à une partie de l'*objet matériel* de la révélation; mais il ne croit plus du tout à l'*objet formel,* parce qu'il substitue son *choix* à l'autorité du divin Révélateur et de son Église, ainsi que nous l'expliquerons plus tard.

(2) *Epist.*, II, 19.

(3) Voir *Log. surn. subj.*, Théor. LXVI.

de leur existence, par une *locution interne* accompagnée de motifs tels d'y croire, qu'ils ne pouvaient hésiter sur sa crédibilité. La déchéance des démons n'a pas oblitéré en eux le souvenir de cette locution, de cette proposition, de ce témoignage, non plus que l'évidente certitude des raisons d'y croire. Et comme l'unité de Dieu est justement l'une des vérités que l'histoire du monde rappelle le plus souvent à leur esprit et qu'il convient à la justice divine de faire pénétrer, comme un glaive de feu, jusqu'au plus intime de leur conscience furieuse (1), rien d'étonnant à ce qu'ils soient encore à présent contraints à des actes de foi sur ce point de la révélation primitive dont ils avaient reçu le bienfait. Seulement, en l'absence de toute grâce et de toute vertu surnaturelles, ces actes de foi ne sont plus que *naturels* en eux, et ne font qu'augmenter leur frémissement de haine et d'effroi, au souvenir du Dieu qu'ils ont trahi.

95. — Les hommes séduits par eux et damnés avec eux reçurent, eux aussi, la même proposition de foi ici-bas; et Dieu a fort bien pu la leur renouveler au moment redoutable du jugement particulier, — non certes par une manifestation immédiate et intuitive de son essence, comme le vulgaire semble quelquefois le penser (2), mais par une de ces locutions, de ces paroles *internes* dont nous faisions tout à l'heure mention, et qu'il peut revêtir à leurs yeux d'une évidente crédibilité. — Au jugement dernier mille fois plus terrible encore, cette manifestation leur sera faite d'une manière incomparablement plus éblouissante, par le moyen de locutions et de paroles *externes* dont la Sainte Écriture nous

(1) On sait que les démons se crurent ou voulurent se faire *dieux,* en se passant de *Dieu.* A ce polythéisme pratique, l'archange saint Michel opposa l'affirmation éclatante de son monothéisme absolu de pensée et d'action.

(2) Cette manière de voir est rejetée par saint Augustin, qui a grand soin d'expliquer comment les démons ne connaissent pas Dieu et son unité à la façon des élus qui en ont la vision béatifique, immédiate, essentielle : « Innotuit ergo dæmonibus (Deus), non per id quod est Vita æterna et Lumen incommutabile quod illuminat pios; — sed per quædam temporalia suæ virtutis *effecta* et occultissimæ *signa* præsentiæ. » (*De Civit. Dei,* l. IX, c. 21; Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 5, a. 2.)

donne pour ainsi dire le libellé (1). Impossible alors pour eux de ne pas croire d'une foi terrifiée, frémissante, haineuse, ne servant absolument de rien pour le salut. — Tel fut, par exemple, le cas de ce mauvais riche dont l'Évangile nous rapporte qu'il demandait à Abraham d'envoyer le pauvre et doux Lazare avertir ses frères, riches et mauvais eux-mêmes, du péril affreux qu'ils couraient de se damner. Il voulait leur faire partager, à temps encore pour eux, la foi qu'il avait longtemps rejetée et dont il ne pouvait plus profiter pour se sauver lui-même (2). Cette foi tardive était plus que naturelle, puisque il voyait, par une révélation miraculeuse, Lazare pour toujours heureux dans le sein paternel d'Abraham; mais elle n'était nullement surnaturelle, puisque il n'y en a point de telle dans les enfers; elle était conséquemment préternaturelle, comme celle des démons qui « croient et tremblent. »

96. — *b*) Le cas serait théologiquement le même si ce n'était pas Dieu immédiatement et personnellement qui produisît ces témoignages préternaturels; si ce n'était pas non plus lui qui les produisît médiatement et par l'entremise de ses anges ou de ses élus; mais si c'était quelqu'un d'entre eux agissant de sa propre initiative pour attester quelque vérité naturelle, préternaturelle ou même surnaturelle, sans que ni l'autorité ni la grâce de Dieu intervinssent pour les appuyer et pour exciter l'auditeur à y croire. — Evidemment, l'acte de foi ainsi provoqué n'appartiendrait pas à la catégorie purement naturelle, qui comprend tous nos actes d'assentiment aux dires des historiens, des narrateurs et des témoins humains. L'*objet* proposé fût-il d'ordre simplement rationnel, l'*autorité* angélique ou sainte et céleste qui le proposerait lui donnerait un caractère supérieur, et réclamerait une croyance, une adhésion subjective, où cette supériorité objective serait accueillie par un sur-

(1) Matth., xxv, 41-43
(2) Luc., xvi, 23-31

croît d'estime et de confiance. Ce serait vraiment un acte de foi *préternaturelle.*

97. — *c*) Il se peut enfin que le témoin sollicitant notre adhésion soit un esprit mauvais, un *démon*, un *damné*. — S'il parle de lui-même, ce qui est le cas le plus ordinaire, les motifs de crédibilité qu'il peut invoquer, ceux mêmes qu'il fournirait par suite de conventions et de pactes explicites ou implicites, sont manifestement trop douteux, trop suspects, trop mensongers, pour qu'on puisse y répondre par une foi sage et raisonnable. Croire là-dessus, c'est chose imprudente et irrégulière au premier chef; c'est une *superstition* formelle dont nous parlerons ailleurs (1). — Si le démon ou le damné, en certains cas fort rares mais possibles cependant et historiquement constatés (2), parlaient manifestement sous l'action divine et par une contrainte de la Providence qui veut parfois établir la vérité et la sainteté de ses œuvres sur l'aveu « frémissant » de ses pires ennemis; si la crédibilité de leur involontaire confession était ainsi pleinement évidente, on pourrait, on devrait même croire ce qui serait attesté d'une si extraordinaire façon; et l'acte de foi qui s'ensuivrait ne serait plus seulement préternaturel. Il serait formellement surnaturel, parce que le motif de croire s'identifierait avec la véracité de Dieu mise en cause par son action sur ces misérables intermédiaires dont il voudrait, sans aucun doute possible, tirer sa gloire et notre instruction.

98. — Il est incontestable qu'une part de vérité peut se trouver dans les communications tout-à-fait diaboliques ou infernales; et qu'on peut quelquefois l'y discerner, soit par sa conformité avec la raison ou avec la révélation divine générale, soit par une révélation

(1) Au Traité *de la vertu de Religion*. — L'esprit mauvais parlant de sa propre initiative, ou s'engageant à répondre sur interrogation préalable, n'offre jamais de suffisante garantie de ses dires. L'honorer d'un assentiment motivé par sa prétendue loyauté, ce n'est plus de la religion, de la prudence, de la justice : c'est de l'irréligion, de la témérité, de l'iniquité.

(2) Cf. par exemple Luc., IV, 33-41.

divine particulière. Mais, sauf le dernier cas où l'on serait visiblement autorisé et invité par Dieu même à profiter de cette part de vérité, on ne devrait jamais chercher à s'en instruire, attendu qu'elle serait et se manifesterait en dehors du cadre providentiel où l'esprit humain doit s'alimenter de lumière et de bonté. — Il serait évidemment antirationnel et antichrétien d'offrir spontanément le sacrifice généreux de sa confiance, de sa foi, à des êtres mauvais et irrévocablement dévoyés, condamnés, réprouvés (1). — Que si parfois il était utile et licite, non de les évoquer, mais de les interroger et de les obliger à dire la vérité, en usant légitimement et prudemment du pouvoir de l'Église pour les y contraindre (2); que si parfois encore, au milieu de leurs prestiges, Dieu intervenait pour éclairer soudain l'imprudent ou le coupable qu'ils tenteraient de pervertir (3), jamais ce n'est *à eux* qu'on pourrait croire; et s'il y avait quelque acte de foi licite ou obligatoire à faire en de pareilles rencontres, c'est *à Dieu* seul qu'il devrait répondre.

99. — Que la foi préternaturelle soit, comme la foi naturelle, sous le régime des vertus de *prudence* et de *justice*, ai-je besoin de le dire longuement? — La *prudence*, en face de phénomènes extraordinaires et de témoignages exceptionnels, est même plus indispensable que dans l'ordre accoutumé de la nature; et la valeur du témoin, l'authenticité de ses dires, la signification et l'étendue de ses attestations, doivent être examinées avec le plus grand soin. Ne pas être incrédule, mais ne pas être davantage crédule, sont deux règles d'absolue nécessité; et je ne craindrais pas de préférer, en pareille matière, l'incrédulité à la crédulité : — car, si l'une peut quelquefois nous priver d'un supplément utile de connaissances et de direction morale, l'autre

(1) Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 90, a. 2-3; q. 95-96; q. 172, a. 5-6.
(2) *Ibid.*, q. 90, a. 2-3; q. 95, a. 4. 1m et 3m; q. 96, a. 2, 3m.
(3) *Ibid.*, q. 174, a. 5, 4m.

nous expose bien fréquemment soit à devenir les jouets de notre imagination, soit à entrer en communication avec le « mauvais » (1) qui fut « homicide dès le commencement » du monde (2). — Surtout, pour nous décider à croire à ses affirmations, quand c'est manifestement lui qui parle, il faut de bien graves raisons contrôlées par une autorité plus qu'humaine : « le discernement des esprits » est ici plus nécessaire que partout ailleurs.

100. — Quant aux manifestations préternaturelles d'ordre purement et entièrement divin, elles imposent à l'homme qui en bénéficie une obligation infiniment rigoureuse d'y croire, puisque le droit de Dieu lui-même s'y trouve engagé. Et si la *justice* exige de nous un assentiment sincère aux attestations humaines, la *religion*, cette forme supérieure et pour ainsi parler théologale de la justice (3), soumet impérieusement toute raison créée au joug de toute révélation divine (4) dûment constatée, dûment reconnue pour universelle et « catholique. » En vertu de ce principe, que nous mettrons en pleine lumière quand nous traiterons de la foi surnaturelle, les hérétiques et les juifs obstinés, pour incapables qu'ils soient de celle-ci, n'en sont pas moins tenus de croire ce qui leur reste du *Symbole* normal et complet, ce que leur conscience regarde à raison comme surnaturellement révélé ; et certainement ils pécheraient gravement, mortellement, en se raidissant contre cette obligation d'une foi sans doute inefficace et morte, mais conservant jusque dans sa ruine assez de force pour contraindre la raison humaine à s'incliner devant la majesté de la divine parole.

(1) Matth., vi, 13.
(2) Joan., viii, 44.
(3) *Sum. Theol.*, 22, q. 80, a. un.
(4) II Cor, x, 5.

SECTION II

De la foi surnaturelle.

Théorème XVII.

101. — *Tout acte de foi* surnaturelle *inclut essentiellement en soi la coopération de* Dieu lui-même ; *mais son* objet *n'est pas toujours* immédiatement divin, *et de là vient que la foi surnaturelle peut se diviser en* immédiatement *et* médiatement divine.

102. — Pour être *surnaturel*, un acte de foi doit être produit avec le concours intrinsèque de la grâce élevant l'intelligence et la volonté humaines à la dignité, à la puissance, de *causes surnaturelles*. Cette élévation est complète quand la grâce est tout ensemble *permanente* et *transitoire*, c'est-à-dire quand elle comprend la grâce sanctifiante, la vertu infuse de foi, les dons du Saint-Esprit, et les secours connus sous le nom de grâces actuelles. Mais elle est strictement suffisante avec ces dernières seulement, car elles peuvent suppléer à l'absence des autres et produire l'effet pareillement transitoire qu'on appelle *acte de foi surnaturelle* (1). — Dieu seul est l'auteur et le distributeur de l'être surnaturel, de la vie surnaturelle, de la causalité surnaturelle : toutes les grâces nécessaires à l'acte de foi surnaturelle sont donc données et appliquées par Dieu lui-même. Et comme cette donation, cette application, cette intime coopération, engagent à fond la responsabilité divine dans la production de l'acte de foi, celui-ci, dès qu'il est surnaturel, se trouve réellement et substantiellement garanti

(1) Cf. *Log. surn. subj.*, Théor. XXI.

par Dieu même (1). Tout acte surnaturel de croyance est donc, *sous ce rapport*, un acte de foi divine, de foi immédiatement divine.

103. — Si pourtant on examine *l'objet* sur lequel porte l'acte de foi, — *a*) l'on découvre que c'est parfois une vérité *manifestée et garantie par Dieu même*, soit que nulle cause instrumentale, nul organe de transmission, n'intervienne entre Dieu et le croyant, soit que cette intervention existe sans ôter cependant à Dieu son rôle d'unique révélateur, d'unique caution (2). — Mais l'on découvre aussi *b*) que c'est parfois une vérité *manifestée et garantie par un autre témoin que Dieu,* témoin collectif ou individuel appartenant à l'ordre surnaturel, attestant et certifiant comme tel, s'appuyant conséquemment sur Dieu, institué et assisté par Dieu, parlant conformément à la pensée de Dieu, mais pourtant avec une personnalité et une autorité distinctes de celles de Dieu qui n'est plus ici le révélateur principal et l'unique caution (3). — De cette distinction d'*objets* et de *témoignages* résulte logiquement la distinction spécifique des actes de foi *immédiatement divine* ou *proprement théologale*, et des actes de foi *médiatement divine* ou *non théologale*. A chacune de ces deux espèces de croyance surnaturelle, inégalement surnaturelles assurément, nous consacrerons un *Article* spécial.

(1) C'est pour cela, disons-le dès maintenant, que jamais l'acte surnaturel de foi ne saurait porter sur un objet faux ou immoral.

(2) C'est en ce sens que Dieu doit être regardé comme le révélateur unique de l'Ancien Testament, encore qu'il ait employé dans cette révélation le ministère des anges (Act., vii, 53; Gal., iii, 19), et qu'il ait « parlé par les prophètes. » (*Symbolum Nicænum.*)

(3) Tel fut le rôle des Apôtres témoignant infailliblement de ce qu'ils avaient vu comme Apôtres, et non comme organes inspirés de la révélation; tel est le rôle de l'Église et du Pape dans les canonisations, dans les condamnations solennelles d'erreurs, etc.; tel peut être le rôle des anges et des saints auxquels Dieu concède une réelle autonomie, et qui ne sont pas toujours uniquement des messagers sans initiative, mais des *administrateurs* doués d'une véritable indépendance.

Article I. — De la foi immédiatement divine.

Théorème XVIII.

104. — *Notre étude de la foi immédiatement divine comprend* deux séries *de questions : les unes touchant la* réalité *même de cette foi, les autres touchant les* obligations morales *qu'elle nous impose.*

105. — Il ne s'agit pas maintenant d'étudier le rôle de la foi divine dans l'ensemble et dans le système de la connaissance religieuse, comme nous l'avons fait en *Logique surnaturelle subjective* (1). Il ne s'agit pas davantage de l'étudier en tant que conclusion et couronnement de l'apologétique, en tant que but et résultat de la démonstration chrétienne et catholique, comme nous l'avons fait en *Logique surnaturelle objective* (2). — Mais il s'agit de l'étudier comme élément pour ainsi dire organique et psychique de notre vie surnaturelle présente, comme germe et racine de notre vie surnaturelle future. Elle est, en effet, le premier et par conséquent le plus indispensable moyen que Dieu a pris de créer en nous un cœur nouveau, une âme nouvelle, tels qu'ils sont requis de fils adoptifs appelés à partager, avec le Fils substantiel et premier-né, l'héritage paternel qui est le royaume des cieux.

106. — Or, pour établir entièrement et clairement ce qu'il nous importe de savoir, à ce point de vue surnaturellement *biologique*, de la foi divine et théologale, il est nécessaire de la considérer 1° dans sa *réalité* de force vitale et d'acte vital, 2° dans son *obligation* morale nous imposant d'inéluctables devoirs. — Sa *réalité* embrasse l'*objet* auquel elle croit et le *motif* pour lequel elle le croit;

(1) Surtout aux *Théorèmes XXVIII-XXXV* et *LIX-LXI.*
(2) Surtout aux *Théorèmes XCIII-XCVII.*

les *facultés* ou puissances, tant naturelles que surnaturelles, appelées à la produire ; l'*acte* essentiellement surnaturel et théologal qui la constitue formellement ; enfin les modes d'*expression* qui la font apparaître au dehors. — Sa *moralité* comprend d'abord l'obligation *positive* de croire et de manifester notre croyance ; puis l'obligation plutôt *négative* d'éviter les péchés contraires, ainsi que les causes de ces péchés.

Première Distinction. — **Étude ontologique de la foi immédiatement divine.**

§ 1. — Objet de la foi théologale.

Théorème XIX.

107. — *Étant donnés son* objet, *son* motif, *sa* lumière *et son* effet, *qui sont* divins, *la foi que nous commençons d'étudier est véritablement une foi* divine *et* immédiatement *divine*, théologale *ou* théologique, *essentiellement* surnaturelle *enfin*.

108. — Comme les autres espèces de foi, celle-ci est un *acte de connaissance* motivé par l'*autorité d'un témoin*. Elle se distingue entre toutes, et au-dessus de toutes, par l'*objet* suréminent qu'elle connaît, et par la suréminente *autorité* qu'elle a pour moteur de son acte, pour motif de son adhésion. — Tandis, en effet, que la foi humaine ou angélique, naturelle ou préternaturelle croit des vérités humaines ou angéliques, naturelles ou préternaturelles, à cause de l'autorité de l'homme ou de l'ange, la foi immédiatement divine croit des vérités appartenant à *Dieu*, et à cause de l'autorité de *Dieu*.

109. — Son nom de *foi divine*, de *foi immédiatement divine*, est donc pleinement justifié par la double raison de son *objet* et de son *motif*. — Et si l'on veut considérer

son motif comme une lumière intellectuelle en laquelle lui apparaît son objet (1), on peut et doit dire qu'elle est divine aussi à raison de sa *lumière*. — Et si enfin l'on observe qu'une vérité de Dieu, éclairée par la lumière de Dieu, acceptée sur l'autorité de Dieu, ne peut que mettre une perfection spécialement quoique non essentiellement divine dans l'âme qui croit, il convient de proclamer que la foi dont nous parlons est divine quant à son *énergie* même et quant à son *résultat*. — Or le mot technique, grec d'origine, qui désigne le mieux une *connaissance* ainsi *divine* par son objet, par son motif, par sa lumière, par ses sources et par ses effets, est celui de *théologique* ou *théologale*. La foi immédiatement divine est donc très justement nommée *foi théologique* ou *théologale*; et quoique l'espérance et la charité partagent avec elle le titre de *vertus théologales*, c'est cependant à elle qu'il s'adapte le plus exactement, puisque il inclut la notion de *connaissance* qui ne se retrouve formellement ni dans l'espérance ni dans la charité (2).

110. — *Connaissance théologale*, la foi est par le fait même une connaissance *essentiellement surnaturelle*. Car nulle force naturelle ni préternaturelle ne saurait donner à l'homme l'audition d'un *témoignage divin* et la possession d'une *vérité divine*.— Il ne s'agit pas ici, en effet, d'une simple manifestation de Dieu par voie de causalité, comme dans l'œuvre de la création et dans le gouvernement providentiel du monde, bien que saint Paul en parle comme de témoignages dont Dieu ne s'est jamais dessaisi durant la longue histoire du genre humain (3).— Il ne s'agit pas non plus d'une vérité appartenant à Dieu comme toutes celles qui logiquement et naturellement dérivent de lui, encore qu'elles soient, comme dit le Psal-

(1) Cf. *Log. surn. subj.*, Théor. XV-XVI.

(2) Le mot λόγος inclus dans l'appellation de *théologale* indique en effet proprement un *acte de connaissance* qui n'est pas *dans* l'espérance et la charité *théologales*, mais qui les précède seulement, tandis qu'il constitue formellement la foi théologale.

(3) Act., xiv, 16.

miste, des paroles qui vont partout et qui partout sont entendues (1). — Mais il s'agit d'un *témoignage surnaturel* par lequel Dieu entre en société, en conversation, avec l'homme appelé à faire partie de sa famille, de sa divine maison ; et il s'agit d'une *vérité absolument inaccessible* de par son essence aux efforts de l'intelligence humaine; ou du moins d'une *vérité prise en spéciale garantie* par Dieu, et *comme telle* également inaccessible aux plus ardentes et aux plus habiles investigations du génie humain (2). — Connaître Dieu et la vérité divine autrement que par nos forces naturelles, ou que par une certaine communication préternaturelle des forces naturelles de l'ange; connaître Dieu et sa vérité par un témoignage spécial directement émané de lui, est donc un acte essentiellement *surnaturel;* et qui dit *foi théologale*, dit équivalemment *acte surnaturel* par son objet et son motif. — Assurément il y a d'autres éléments et d'autres raisons de surnaturalité en lui, et nous les étudierons un peu plus loin; mais leur présence est principalement et rigoureusement exigée par le caractère surnaturel de l'*objet* et du *motif* de la foi théologale, — en vertu de cette loi fondamentale, essentielle et universelle en psychologie, que toute puissance doit être proportionnée à l'objet vers lequel elle tend par son acte, et au moteur sous l'impulsion duquel elle produit celui-ci. Quand donc l'objet et le motif de notre connaissance appartiennent à l'ordre surnaturel, il faut que notre faculté cognoscitive soit élevée par la grâce divine à ce même ordre, — sans quoi l'acte qui s'ensuivrait ne serait pas conforme à l'idée divine, et ne servirait de rien à la sanctification de l'âme humaine.

(1) Psalm., xviii, 4.

(2) Le fait de cette prise en garantie spéciale par Dieu est un acte essentiellement *libre* de la volonté : or, jamais la raison créée ne saurait découvrir par elle-même une libre décision de Dieu. (Cf. *Log. surn. subj.*, Théor. LXVIII.) Si donc nous pouvons naturellement connaître la substance de certaines vérités *naturelles* dont Dieu se porte spécialement caution, nous ne pouvons jamais les connaître *sous ce rapport testimonial et surnaturel*, qu'en les apprenant de sa parole révélatrice.

Théorème XX.

111. — *L'*objet *de la foi immédiatement divine peut être désigné, si étendu et si varié qu'il soit, par la simple et courte formule de* parole de Dieu : *à condition pourtant de donner au terme de* parole *le sens d'*attestation précise, *de* témoignage formel.

112. — « Dieu, disait saint Paul, ayant autrefois parlé à nos pères par les prophètes, nous a tout récemment et dans ces derniers jours parlé par son Fils (1). » Et ce divin Fils disait lui-même : « Quand l'Esprit que je vous enverrai de la part de mon Père sera venu, il vous suggérera tout ce que je vous aurai dit; et il vous enseignera toute la vérité » que surnaturellement je vous ai destinée (2). — Cette double parole divine, prémessianique et messianique, adressée à l'humanité entière et constituant la *révélation publique, universelle*, fut toujours accompagnée, comme elle sera toujours suivie, de paroles divines plus ou moins fréquemment adressées à certaines individualités ou à certains groupes, et constituant les *révélations privées, particulières*. — L'*ensemble* des choses dites par Dieu et appartenant à l'une ou à l'autre de ces deux catégories est assurément considérable. Tout n'a pas été consigné par écrit, surtout en fait de locutions privées; et néanmoins la *Bible*, qui renferme une partie seulement de la révélation publique, est un livre d'ampleur assez considérable. A tout cet ensemble répond suffisamment, nettement, la formule de *parole de Dieu*.

113. — La *diversité* des formes revêtues par cette parole est grande aussi. Dieu l'a communiquée quelquefois par des signes graphiques, comme les tables de pierre de la loi sinaïtique, comme le *Mane Thecel Phares* du festin de

(1) Heb., I, 1-2.
(2) Joan., XIV, 26.

Balthasar, comme les mots écrits sur le sable par le divin Maître à l'adresse des pharisiens accusateurs ; quelquefois aussi par des signes phonétiques, comme les paroles éclatantes du Père céleste révélant au monde la sainteté et la gloire de son Fils, comme les mots fameux qui terrassèrent et convertirent Saul le persécuteur ; quelquefois encore par l'inspiration hagiographique donnant capacité, mission, impulsion et assistance à certains hommes pour écrire, pour dicter, pour parler divinement ; quelquefois enfin par des locutions internes, c'est-à-dire par des illuminations intellectuelles revêtant un caractère très net de témoignage. — Cette *variété* de formes, facile à distinguer dans les monuments authentiques de la révélation publique et de la révélation particulière, n'empêche pas que celles-ci ne puissent également et indifféremment être appelées la *parole de Dieu*. On la dit *écrite*, ou *orale*, ou *traditionnelle :* peu importe, c'est toujours la *parole de Dieu* (1).

114. — La foi théologale a donc pour objet unique et universel la *parole divine*. Cette formule est aussi vraie que commode, à la condition pourtant de prendre et d'expliquer le terme de « parole » dans le sens de témoignage, d'attestation, de notification par voie d'autorité. Si l'on négligeait cette explication pour en adopter une autre plus ou moins éloignée, on s'exposerait à fausser le sens exact, rigoureux, du mot de *foi théologale*. — La foi est toujours une *croyance* répondant à la déposition, à la proposition, d'un témoin digne de créance et prêtant la garantie formelle de son savoir, de sa véracité, de sa valeur intellectuelle et morale, à la vérité théorique ou pratique exprimée dans ses assertions. La foi théologale suppose donc que son objet est ainsi certifié par Dieu, ainsi cautionné par Dieu ; et si la *divine parole* cessait quelquefois de *vouloir* attester, témoigner, donner garantie et caution, nous continuerions sans doute à lui devoir le respect absolu qu'on doit à une parole qui

(1) Nous avons décrit ces formes en *Log. surn. subj.*, Théor. XXVII-XLII.

ne saurait jamais tromper, mais nous ne pourrions plus, sous peine d'être illogiques et même indiscrets envers elle, lui répondre par un *acte de foi* qu'elle ne solliciterait plus. Car c'est un sentiment illogique de prétendre *croire* ce qui n'est pas affirmé, et c'est une indiscrétion de *prêter* à une parole respectable des affirmations qu'elle ne comporte et ne renferme pas. La suprême raison, la suprême religion, sont de faire acte de foi quand Dieu le demande, et de ne pas faire acte de foi quand Dieu ne le demande pas. Son adorable sagesse n'est pas moindre en ne le demandant pas qu'en le demandant; et nous serions aussi imprudents en faisant ce qu'il ne nous demande pas qu'en ne faisant pas ce qu'il nous demande. Ce n'est pas à nous de lui prescrire ce qu'il doit mettre ou ne pas mettre dans les paroles qu'il daigne nous adresser.

115. — N'y met-il donc pas continuellement une *attestation formelle*, et ne réclame-t-il pas ainsi, de notre part, une *croyance formelle* portant sur toutes ses phrases, sur tous ses mots? — A cette question intéressante, répondons d'abord qu'*attestation formelle* n'est pas exactement et uniquement synonyme de *vérité formelle;* et que si les hommes peuvent parler juste sans affirmer ou témoigner incessamment, Dieu le peut aussi bien et mieux encore. — Il aurait pu se créer, dans ses rapports avec nous, une langue purement et rigoureusement *testificative*, ne sacrifiant rien à notre plaisir ni à notre consolation, à notre encouragement ni à notre entraînement moral. — Il aurait pu nous parler avec la sécheresse didactique, algébrique, d'un manuel scientifique ou d'un code législatif; et dans ce cas il eût continuellement exigé de nous des actes de foi proprement dite, faisant écho à toutes ses phrases. Mais ce n'est pas ce qu'il a voulu et ce qu'il a fait.

116. — C'est à des *hommes* qu'il s'adresse, et il sait de quel mélange il les a formés, quelle poussière il a fait

entrer dans leur composé (1). Il les voit avides de sentiments et de consolations, d'images et de métaphores, de mouvements littéraires et oratoires, de curiosités et d'artifices de style, d'excitations ardentes et puissantes aux vertus pour lesquelles ils se sentent très faibles. Sa parole se fera donc parfois toute simple et toute naïve comme celle d'une nourrice (2); parfois gracieuse et descriptive comme celle des poètes populaires ou idylliques; parfois étudiée et recherchée comme celle des versificateurs didactiques; parfois solennelle et sublime comme celle des écrivains lyriques ou épiques; parfois allégorique et même énigmatique comme celle des auteurs de fables et de paraboles; parfois unie enfin et récitative comme celle des historiens et des annalistes, ou dogmatique et persuasive comme celle des théologiens et des moralistes (3). — Et de même que l'acte de foi naturelle correspondant à la parole familière ou fleurie de la sagesse et de la science humaines, sait y discerner ce qui est formellement affirmé, et ce qui est dit à la façon ordinaire de la simple conversation pour l'agrément ou le repos des auditeurs, — ainsi l'acte de foi surnaturelle, adhérant loyalement et sincèrement à la parole divine, y discerne cependant le témoignage essentiel auquel il faut croire, et les formes accidentelles où Dieu n'a pas voulu engager son omnisciente et infaillible autorité.

117. — D'autant qu'en s'adressant à des hommes composés d'âme et de corps, il s'est servi, pour leur transmettre la plus grande partie de ses divines communications, d'auteurs humains comme eux, — oui, de

(1) PSALM., CII, 14. — C'est la raison foncière pour laquelle notre *Théorème XIV*, bien qu'absolument philosophique, trouve ici son application discrète, prudemment proportionnée à la théologie surnaturelle dont nous traitons en ce moment.

(2) I THESS., II, 7.

(3) Sur les divers genres et modes littéraires de la Sainte Écriture, on consultera utilement quelque *Introduction* développée, comme celles de HANEBERG, LAMY, KAULEN, CORNELY, et autres dont on trouvera un ample catalogue dans KIHN, *Encyclop. u. Method.*, p. 161-163.

simples *hommes* auxquels son inspiration, c'est-à-dire ses grâces d'illumination, de motion et d'assistance, n'enlèvent rien de leurs aptitudes et de leurs procédés littéraires. La *parole biblique* se trouve ainsi très voisine de la parole antique, soit chaldéenne et assyrienne, soit grecque et romaine; elle exprime toujours la vérité, mais sans emprunter des mots et des formules inintelligibles pour les temps et les régions où elle retentit d'abord (1). Les peuples étrangers, les siècles futurs, qui la liront pieusement à leur tour, ne devront pas y chercher, rendus en termes scientifiques modernes, des notions et théories inutiles au salut éternel, et pour cela négligées par le céleste inspirateur qui n'avait pas à nous en instruire (2). — Et comme l'acte de foi naturelle, répondant au témoignage des savants et des sages, se garde bien d'adhérer à ce qu'ils n'ont pas voulu affirmer, par exemple aux façons vulgaires ou poétiques et allégoriques d'exprimer les faits d'ordre physique ou moral, — ainsi l'acte de foi surnaturelle, correspondant à la grande manifestation *scripturaire*, n'a pas l'imprudence et l'indiscrétion d'y chercher des enseignements et des révélations que Dieu ne voulait pas et ne devait pas y mettre.

118. — Telle était la pensée de saint Augustin, quand il disait que Dieu « n'a pas voulu nous enseigner l'intime constitution du système cosmique, » encore qu'il en parle occasionnellement, mais à la façon commune des hommes, dans plusieurs endroits des Livres sacrés. — Telle était aussi la pensée de saint Thomas d'Aquin lorsqu'il disait que les Pères, ces interprètes si autorisés de la Bible, ont exercé et nous ont transmis à nous-mêmes le droit de libre opinion relativement aux passages qui ne contiennent pas de vérités nécessaires

(1) Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait dans la Bible beaucoup de passages prophétiques ou dogmatiques dont le sens, d'abord obscur, devait s'éclairer par la suite des âges.

(2) Le pape Léon XIII, en reproduisant dans son encyclique *de Studiis biblicis* ce *criterium* de saint Augustin, semble bien lui attribuer une valeur universelle qui est d'ailleurs parfaitement raisonnable. Voir notre *Traité de la Sainte Écriture*, p. 52, et AUGUST, *de Gen. ad litt.*, lib. II, c. 9, n. 20.

à la foi (1); et qu'en cela ils ont fait preuve de bon sens, puisque des interprétations trop absolues en pareilles matières donneraient aux savants de ce monde « l'occasion de mépriser la doctrine de la foi, » s'ils y voyaient exposées des conjectures surannées et des hypothèses universellement reconnues fausses (2).

119. — Telle est surtout la pensée du souverain pontife Léon XIII, dans sa récente et décisive encyclique « sur l'Étude des Livres Saints. » Non seulement il y rappelle et y approuve les sentiments des deux docteurs d'Hippone et d'Aquin, mais il déclare que les auteurs inspirés « n'explorent pas directement la nature » quand ils en parlent; qu'en la décrivant quelquefois, ils le font « d'une certaine façon métaphorique; » qu'ils emploient à ce propos « le commun langage de leurs contemporains, » resté « jusqu'aujourd'hui en usage dans la vie quotidienne pour beaucoup de choses; » qu'ils ont « suivi l'apparence sensible des phénomènes, » et se sont conformés « à l'humaine coutume » pour « se faire entendre » des intelligences ordinaires (3). — Aussi le même pontife reconnaît-il, dans la Bible, outre les textes « concernant la doctrine de la foi ou des mœurs, » des choses « qui ne sont pas de nécessité de foi, » et qui « ne concernent pas proprement la règle de la foi et des mœurs (4). » — Pourquoi donc certains éléments scripturaires appartiennent-ils à la doctrine de la foi et des mœurs, sont-ils nécessaires à la foi, et regardent-ils proprement la règle de la croyance et de la morale? Parce qu'ils sont formellement attestés par le témoignage de Dieu, par la divine parole. — Pourquoi d'autres ne sont-ils pas contenus dans la doctrine de la foi et des mœurs, ne sont-ils pas nécessaires à croire, et ne concernent-ils qu'improprement la règle de la foi et de

(1) *In* II SENT., dist. II, q. 1, a. 3
(2) *Opusc. X,* (al. IX).
(3) Voir notre *Traité* ci-dessus indiqué, p. 160-170, 231-248.
(4) *Ibid.,* p. 53-62.

la morale? Parce qu'ils ne sont pas formellement attestés par l'autorité divine, et qu'ils sont de simples accessoires de son affirmation suprême (1).

Théorème XXI.

120. — *L'objet de la foi théologale peut être également bien appelé la* vérité révélée, *attendu que la* révélation divine, *mieux que l'*inspiration, *mieux surtout que l'*infusion *surnaturelle de la science, constitue un* témoignage formel *du souverain Maître.*

121. — La formule traditionnelle de *parole divine* désigne bien l'objet de la foi immédiatement divine : nous l'avons montré dans le précédent *Théorème.* Celui-ci montrera qu'on en peut dire autant de la formule également traditionnelle, mais peut-être plus *conciliaire,* de *révélation divine;* tandis que celles d'*inspiration* et d'*infusion surnaturelle de science* ont, à ce point de vue spécial, moins de clarté, de justesse et de mérite. — Le *criterium* principal à suivre dans cette comparaison et dans cette analyse est le concept de *témoignage formel et divin :* une formule est d'autant meilleure pour exprimer l'objet de la foi théologale, qu'elle rend mieux cet élément *testimonial* tout à fait caractéristique et spécifique. Le terme de *révélation* y est très apte, moyennant quelques précisions que nous allons indiquer. Ceux d'*inspiration* et d'*infusion surnaturelle de science* ne s'y prêtent pas aussi bien, et nous dirons tout à l'heure pourquoi.

122. — *a*) Le concile œcuménique du Vatican est le premier qui se soit occupé de nous déclarer avec ampleur et détail la nature et la fonction *cognoscitives* de la foi (2). Il nous dit bien, mais seulement en passant, que l'objet en est « contenu dans la *parole de Dieu* biblique

(1) Sur toute la matière de ce *Théorème,* on pourra consulter notre brochure intitulée *l'Objet de la Foi.* (Lille, 1895.)

(2) Le concile de Trente (*sessio VI*) s'était principalement attaché à la montrer comme source de justification et de sanctification.

ou traditionnelle (1) » Quand il veut, au contraire, nous exposer l'essence de la foi, sa genèse, son rôle, son étendue, son obligation, ses rapports avec la raison humaine, il nous la présente constamment comme l'adhésion de notre intelligence à la *révélation* divine et surnaturelle (2). — Et, de fait, ce mot de *révélation* éveille immédiatement dans l'esprit l'idée de *mystère* supra-rationnel, supranaturel, et d'enseignement *divin* par *voie d'autorité*. Car il est manifeste que si Dieu nous *révèle* et nous *dévoile* quelque chose, cette chose était renfermée dans une obscurité impénétrable à nos regards, était inaccessible à notre raison; qu'il ne nous la fait pas *découvrir* par nos propres forces intellectuelles, comme le maître, le professeur, le guide intellectuel, qui dirigent la raison de leurs disciples dans l'étude des doctrines philosophiques ou scientifiques et ne sont pas strictement des *révélateurs;* qu'il nous la propose enfin *à croire,* sur la garantie et l'autorité de son témoignage. — Que si, par miséricordieuse bonté, il daigne nous *révéler* certaines *vérités naturelles* et accessibles à notre esprit; que si même il nous *révèle* les arguments et procédés rationnels par lesquels nous y pouvons humainement atteindre, il les revêt, par le fait, de cette dignité surnaturelle et de cette autorité divine essentielles au mystère proprement dit. Il ne nous les expose pas d'une façon dialectique et scolastique : mais il nous les affirme en *témoin* qui les contemple dans son essence infinie, où ils sont représentés comme toutes les autres vérités dérivées de cette *Vérité* tout à fait première et tout à fait sans limites. — La formule de *révélation,* de *parole révélée* (3), est donc parfaitement apte à désigner l'objet de la foi surnaturelle et immédiatement divine, sous la condition de l'interpréter comme nous venons de le faire à la

(1) « Ea omnia credenda sunt quæ in *verbo Dei* scripto vel tradito continentur. » (*Const.* de Fide, c. III.)

(2) *Ibid.*, c. II-IV, et *can. relativi.*

(3) « Custos et magistra *verbi revelati,* » dit le concile du Vatican, dans la même *constitution,* cap. III.

lumière du concile de 1870, et sans lui prêter jamais certaines significations controuvées comme celles d'*excitation* à la recherche, de *secours* dans la réflexion, de *suggestion* des preuves et démonstrations qui font apparaître le vrai dans sa propre évidence. La *révélation*, la *parole révélée*, est tout autre chose : c'est un témoignage divin *affirmatif* et non probatif, un acte d'*autorité souveraine* et non de science, de dialectique et de maïeutique, à la manière de Socrate (1).

123. — *b*) L'objet de la foi surnaturellement et immédiatement divine pourrait-il être exactement défini par la qualification de *parole inspirée*, d'*Écriture* ou de *Tradition inspirées?* — Si le sens de ce mot d'*inspiration* n'était pas nettement déterminé par les documents officiels et par la théologie authentique de l'Église, on serait peut-être autorisé à s'en servir pour désigner cet objet, et pour dire que nous devons universellement et uniquement croire ce que Dieu a *inspiré*. Un tel langage laisserait à désirer sous plus d'un rapport; cependant on pourrait le justifier et l'employer. — Mais en réalité l'*inspiration* signifie d'une façon précise et définitive, dans la terminologie catholique, une opération divine qui n'est pas complètement identique à la révélation, au témoignage surnaturel du Maître suprême des intelligences.

124. — Complétant et illuminant les textes des conciles, de celui du Vatican très particulièrement, le pape Léon XIII, dans son encyclique du 18 novembre 1893 sur les études bibliques, nous fait voir que l'inspiration est restreinte à la seule Écriture Sainte, qu'elle ne s'applique pas à la Tradition proprement dite, et qu'elle comprend plusieurs éléments distincts dont l'influence

(1) Dans son article *Glaube* du *Kirchenlexicon* de Fribourg (2e édit., *col.* 634) le docte Scheeben dit avec beaucoup de fermeté et de justesse : « Damit eine Wahrheit zum Materialobject des göttlichen Glaubens werde, ist es nothwendig und hinreichend dass Gott durch seine Offenbarung uns dieselbe *als in seiner absoluten Erkenntniss enthalten* vorführe und *durch seine Auctorität* zur Annahme derselben *nöthige* : denn *nur* in diesem Falle findet die Erkenntniss dieser Wahrheit *in Gott selbst* ihre *substantia* und ihr *argumentum*. »

collective met la personne de l'*hagiographe* en mesure d'écrire ou de dicter des pages véritablement divines. — Ces éléments sont, du côté de Dieu, 1° l'*excitation* surnaturelle produite sur l'hagiographe en vue du texte à écrire; 2° la *motion*, également surnaturelle, en vue de l'acte d'écrire; 3° l'*assistance* pareillement surnaturelle, pendant l'accomplissement de ce même acte (1). — Du côté de l'hagiographe, il y a, parallèlement aux trois éléments que nous venons de dire, 1° *conception* juste de tout ce qui doit être écrit; 2° *volonté* de l'écrire fidèlement; 3° *expression apte* et infailliblement vraie de ce qui est pensé et voulu (2). — L'analyse de cette double série, l'une divine et l'autre humaine, d'éléments constitutifs de l'inspiration soit active soit passive, n'y fait apparaître nécessairement ni *révélation* ni *acte de foi*. Assurément, lorsque Dieu inspire aux hagiographes d'écrire des choses que leur raison ne peut aborder et ne peut connaître, il doit nécessairement les leur *révéler* au préalable; et à ce divin *témoignage* ils doivent répondre par une adhésion formelle de l'esprit. Mais quand Dieu leur a parfois inspiré des choses naturelles qu'ils savaient, ou qu'ils pouvaient apprendre par les moyens dont la simple raison dispose, la révélation ne leur était plus indispensable et l'inspiration ne leur imposait pas tout d'abord un acte de croyance. — La *révélation* et l'*acte de foi* ne sont donc pas essentiels à l'inspiration surnaturelle, et c'est pourquoi le Souverain Pontife ne les mentionne pas dans ses déclarations relatives à celle-ci

125. — Il est plus décisif encore lorsque, parlant des mentions que la Bible fait çà et là de choses touchant à la physique et à la chimie, à la géologie et à l'astro-

(1) 1° « Supernaturali ipse (Deus) virtute eos ad scribendum excitavit »; 2° « et movit »; 3° « scribentibus adstitit. » — Voir le texte tout entier dans notre *Traité de la Sainte Ecriture d'après S. S. Léon XIII*, p. 57, et le commentaire que nous en donnons, p. 171-180.

(2) Voir le texte pontifical et notre commentaire, *op. cit.*, aux endroits indiqués dans la note précédente.

nomie (1), il déclare que « Dieu n'a pas voulu les enseigner aux hommes (2). » Il en donne avec saint Augustin cette raison, que de pareils sujets ne peuvent en rien servir à notre salut; et il fait observer que la Bible n'explore pas scientifiquement le *cosmos,* qu'elle le décrit seulement d'une façon métaphorique et imagée, qu'elle s'en exprime comme on le fait encore aujourd'hui en conversation, qu'elle s'attache à l'apparence sensible des phénomènes, et qu'elle s'accommode en cela à la coutume humaine et à la portée intellectuelle des lecteurs ordinaires (3). Et cependant l'encyclique pontificale affirme l'*inspiration* réelle et complète de *tout* ce qui appartient authentiquement à nos Livres sacrés (4). Ainsi Dieu n'a pas voulu *enseigner* dans certains passages qu'il a pourtant voulu *inspirer,* et qu'il a inspirés effectivement. S'il n'a pas voulu y *enseigner,* il n'a pas voulu davantage y *révéler,* y *témoigner :* car *révéler* et *témoigner* constituent nécessairement un *enseignement* par voie d'autorité. Mais, s'il ne l'a pas voulu, il ne l'a pas fait : car Dieu ne fait pas ce qu'il ne veut pas. Par conséquent, en certains endroits bibliques vraiment *inspirés,* nous ne rencontrons pas de *révélation* proprement dite; par conséquent aussi l'*action révélatrice* et l'*action inspiratrice* sont logiquement distinctes, réellement séparables, et quelquefois séparées; par conséquent enfin, l'*objet de la foi* ne s'identifie pas exactement, adéquatement, avec l'*objet de l'inspiration.*

126. — Cette dernière déduction est formellement

(1) « Potius quam explorationem naturæ recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare (*contenti sunt hagiographi*) aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. » — « In locis edisserendis ubi physica aguntur, fortasse non ita semper judicaverunt (*Patres*) ex veritate, ut quædam posuerint quæ nunc minus probentur. » Cf. *op. cit.,* p. 52-52; *coll.* p. 164-170, 179, 217-229, 239-241, 248; *l'Objet de la Foi,* p. 13-19.

(2) « Spiritum Dei... noluisse ista, videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem, docere homines. » (Cf. *Traité de la Sainte Ecriture,* p. 52.)

(3) *Ibid.,* p. 52; cf. *l'Objet de la Foi,* p. 13-14

(4) *Traité* cité, p. 55 56, 173-174, 240-241

énoncée par le pape Léon XIII dans la même encyclique *sur les Études Scripturaires*. Il distingue, en effet, 1° des témoignages bibliques « appartenant à la doctrine de la foi ou des mœurs (1); » 2° des choses « qui ne sont pas de nécessité de foi (2); » 3° « certains endroits de l'Écriture qui n'appartiennent pas proprement à la règle de la foi et des mœurs (3). » — La *doctrine de la foi et des mœurs*, c'est la révélation divine, formelle et positive, théorique en même temps que pratique. La *règle de la foi et des mœurs*, c'est l'enseignement de l'Église. Ce qui est *contenu* en cette doctrine et en cette règle est l'objet nécessaire de notre croyance, de notre acte de foi. Ce qui n'y est *pas contenu* n'est pas l'objet nécessaire de la foi; et il n'en est pas même l'objet facultatif, puisque nous ne pouvons pas croire, sur l'autorité de Dieu, ce dont Dieu n'a pas témoigné. Quant aux choses accidentelles et accessoires, inspirées sans doute par Dieu et mêlées par les auteurs sacrés aux témoignages formels et divins, elles appartiennent d'une certaine façon, *improprement*, à la règle de la foi, puisque elles lui sont confiées; mais elles ne

(1) « Testimonium aliquod biblicum... ad fidei pertinens morumve doctrinam. » (*Ibid.*, p. 40.)

(2) « Namque, *in his quæ de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari sicut et nobis*, ut est S. Thomæ sententia. » (*In Sent. II*, dist. II, q. 1, a. 3. — *Ibid.* p. 53.) Le Souverain Pontife renvoie également ici à l'*Opusculum X* du Docteur Angélique. — Le passage emprunté au *Commentaire sur les Sentences* signifie nettement que certaines questions relatives à la doctrine religieuse, par exemple au temps de la création des anges, sont librement disputées entre théologiens catholiques et n'appartiennent pas à la révélation, à l'objet de la foi. Léon XIII applique formellement cette observation à l'interprétation patristique des textes bibliques « *ubi physica aguntur* »; et il montre que si les Pères ont pu différer d'opinion dans l'explication de ces textes, c'est que ceux-ci ne sont pas *de nécessité de foi;* car dans ceux qui appartiennent nécessairement à la foi, il n'était pas plus permis aux Pères qu'à nous d'avoir des opinions particulières. Et ces mêmes textes « *ubi physica aguntur* » ne sont pas nécessaires à la foi, parce que Dieu n'a pas voulu y enseigner : *noluit docere.* — Dans l'*Opuscule X*e (IXe de l'édition de Parme), saint Thomas, à la suite de saint Augustin, proteste contre les chrétiens qui veulent attribuer à la Bible, à la foi, à la doctrine catholique, des opinions plus ou moins scientifiques qui n'y sont pas véritablement contenues. — La pensée de Léon XIII est manifestement la même; et ce serait un contre-sens de traduire son « *quæ de necessitate fidei non sunt* » par « *les vérités secondaires de la foi.* » Des vérités de foi, mêmes secondaires, sont nécessaires à être crues de foi.

(3) De quibusdam Scripturæ locis non proprie ad fidei morumque pertinentibus regulam. » (*Traité* cité, p. 62.)

lui appartiennent pas *proprement*, puisque Dieu n'a pas voulu nous les enseigner; et le pape Léon XIII nous prévient qu'il n'y a pas de tradition ecclésiastique officielle et constante à leur sujet; elles ne sont donc pas l'*objet de la foi divine* (1).

127. — *c*) Si la formule de *parole inspirée* ne correspond pas exactement à l'*objet de la foi immédiatement et formellement divine*, celle de *science surnaturellement infuse* y correspond encore moins. En effet, la science ou connaissance surnaturelle, surnaturellement infuse en nous, peut bien appartenir à la *théologie* soit publique soit mystique, mais non pas à la *foi*. — Si elle se présentait à l'âme sous forme d'une *locution* divine, d'un *témoignage* divin, elle constituerait certainement une *révélation* intérieure proprement dite, d'ordre privé ou même d'ordre public; et l'âme devrait, après un jugement de crédibilité prudent, y répondre nettement par un *acte de foi* (2). — Mais l'*infusion* de la science surnaturelle n'est précisément ni une affirmation logique ni une parole formelle: c'est un acte purement ontologique, par lequel Dieu met l'esprit humain en possession d'un savoir déterminé, transitoire ou habituel, sans qu'il y ait place d'abord pour les motifs et le jugement de crédibilité, ni surtout pour l'acte de foi. Dieu ne demande au préalable aucune acceptation, aucune confiance, aucun sacrifice, à l'esprit qu'il enrichit ainsi de science surnaturelle. Il ne parle et ne certifie pas; il ne donne pas la caution et la garantie expresses de son autorité à une doctrine, à un récit, à un fait. Assurément ce n'est pas l'erreur et la fausseté qu'il met dans l'intelligence; mais c'est par un raisonnement et non par un acte de foi que cette intelligence prend conscience de la vérité infuse en elle (3). — L'objet

(1) *Ibid.*, p. 62 et 241-244; cf. *l'Objet de la foi*, p. 15-20.

(2) Saint Thomas, dans ses *Quæstiones disp. de Verit.*, q. XVIII, a. 3, explique admirablement comment une révélation fut faite au premier homme avant sa chute, puis aux prophètes et aux apôtres, par voie de locution interne et par audition également interne.

(3) Je suppose un prophète instruit subitement de l'avenir par *science infuse*.

connu par voie d'infusion surnaturelle n'est donc pas *objet de foi* pour la raison qui l'apprend ainsi, quand même il serait *objet de foi* privée ou publique pour d'autres; et cette faveur extraordinaire, mystique, souvent miraculeuse, ne doit pas se confondre avec les grâces ordinaires que nous verrons entrer dans la formation de l'*acte de foi*.

Théorème XXII.

128. — *Tantôt l'objet de la foi théologale atteint le* genre humain *tout entier ; et alors il s'appelle* révélation publique *ou* universelle, — *soit* patriarcale *et* mosaïque, *soit* chrétienne, — *soit* écrite *ou* biblique, *soit* orale *ou* traditionnelle, — *soit* officiellement définie *par l'autorité religieuse, soit livrée dans une certaine mesure à la recherche ou à l'interprétation des* particuliers; *et tantôt il s'adresse uniquement à de simples* individualités *ou à de simples* groupements, *qui dépendent pourtant en cela de l'autorité publique, et qui ne peuvent imposer à autrui l'obligation spéciale où ils sont de croire.*

129. — Même entendue d'un seul auditeur, la parole de Dieu peut s'adresser au genre humain tout entier, et l'obliger tout entier à un acte de foi théologale. Tel fut, par exemple, le cas du *protévangile* recueilli par Adam, et imposant à tous les hommes la loi de croire en leur Médiateur et Rédempteur. L'objet de la foi se nomme alors révélation *publique* ou *universelle*. — Elle se divise *historiquement* en deux grandes catégories : l'une, anté-

proprement dite : son premier mouvement intellectuel sera de *penser avec elle et par elle*, comme avec et par les notions ou concepts spontanément et naturellement acquis. Quant à la divine origine de cette science surnaturelle, il ne pourra y penser que par *réflexion subséquente* ; et comment la saura-t-il, sinon en observant le phénomène nouveau et inattendu de cette science dans son esprit; en constatant que rien de naturel ne la lui a conférée; en se démontrant à soi-même que la certitude et la lumière dont elle est accompagnée, l'impulsion extraordinaire qu'il ressent pour la communiquer, peut-être aussi des phénomènes extérieurs concordants, sont l'irréfragable témoignage d'une intervention divine ; et à cette *locution* implicite il pourra répondre enfin peut-être par un *acte de foi*.

rieure au Messie, se subdivise elle-même en *patriarcale* et *mosaïque*, selon qu'elle précède ou qu'elle suit la constitution spéciale et surnaturelle du « peuple de Dieu, » peuple prédicateur et prophète au milieu du monde païen; l'autre, qui commence avec le Messie, est la grande et définitive révélation *chrétienne* à laquelle nulle autre ne succédera plus, sinon l'apparition finale du Christ juge des vivants et des morts, puis l'éternelle et immense apocalypse de la vision béatifique (1).

130. — Relativement à la forme concrète dans laquelle nous la trouvons exprimée, et au point de vue pour ainsi dire *logique*, la révélation publique se divise en *écrite* ou scripturaire et biblique, et en *orale* ou traditionnelle. — La révélation *écrite* fut rédigée sous l'action *inspiratrice* de Dieu même, et reçue dans la Bible, dans les Livres Sacrés, dans l'Écriture Sainte, par l'autorité religieuse de l'Ancienne puis de la Nouvelle Alliance (2). — La révélation *orale* fut enseignée par Dieu et spécialement par son Fils Jésus-Christ, puis suggérée par l'Esprit divin aux « témoins » providentiellement choisis et surnaturellement institués pour la prêcher avec l'assistance perpétuelle du suprême Témoin, du Maître absolu de toute intelligence et de toute vérité (3).

131. — L'autorité religieuse chargée de conserver et de propager la révélation *publique*, soit *écrite* soit *orale*, le fait de deux manières différentes et qu'il importe de distinguer. Parfois elle en *définit* un point spécial, le déterminant et le délimitant, l'interprétant et le déclarant *dogme de foi*, *mystère de foi*, *article de foi;* de sorte que les fidèles n'ont qu'à y croire, et les théologiens qu'à le prendre pour un des principes indiscutables de leurs

(1) Sur le contenu de la révélation publique, cf. *Logique surn. subj.*, Théorème XXXIV.

(2) Sur le rôle de la *Synagogue* dans l'A. T. et de l'*Église* dans le N. T., relativement à la reconnaissance et pour ainsi dire à la *canonisation* des Écritures inspirées, cf. *ibid.*, Théor. XXVII-XXXI, et *Log. surn. obj.*, Théor. LIII-LIV, LXXVII-LXXVIII.

(3) « Testibus præordinatis a Deo. » (Act., x, 41.)

travaux scientifiques. — Le plus souvent, l'autorité religieuse se contente d'une proposition générale et pour ainsi dire globale de la révélation biblique ou traditionnelle, laissant aux fidèles, aux théologiens surtout, le soin fructueux, l'intéressant travail, de rechercher et d'expliquer par eux-mêmes ce que Dieu a voulu nous enseigner. Mais cette initiative est évidemment contenue dans de sages et nécessaires barrières, dont les principales sont, au point de vue théorique, l'obligation d'accorder ces recherches, ces interprétations, avec les articles de foi définis, — et au point de vue pratique, l'obligation de s'inspirer continuellement des lueurs et des indications que l'autorité ne manque pas de donner assez abondamment là même où elle ne définit pas (1).

132. — Quand l'objet de la foi n'est manifesté que pour des individualités et des groupes, non pour l'humanité entière, il se nomme révélation *privée* ou *particulière*, quoique parfois le retentissement de telle ou telle vérité de cet ordre restreint, par exemple de la dévotion envers le Sacré Cœur de Jésus ou envers sa Sainte Mère, puisse s'étendre à tous les croyants. — Directement et de soi, accepter et expliquer les révélations privées est l'affaire des personnes pour qui elles sont divinement faites. L'autorité doctrinale se garde bien de les mettre au niveau de la révélation publique; — elle leur défend même de la contredire, sous peine d'être immédiatement convaincues de mensonge, — de s'y égaler, sous peine d'être déclarées impies, — de vouloir s'imposer comme elle à l'assentiment général, sous peine d'être taxées de tendances schismatiques sinon pires. C'est pourquoi la théologie mystique, en grande partie composée de ces révélations particulières, reste soumise à la théologie authentique et même à la théologie simplement scientifique (2).

(1) Cf. *Log. surn. subj.*, Théor. XXVI-XLV, et *Traité de la Sainte Écriture*, VII[e] Question.

(2) Cf. *Log. surn. subj.*, Théor. LVIII

133. — L'autorité religieuse, doctrinale, dont nous avons plusieurs fois parlé en ce *Théorème*, s'est d'abord présentée dans l'histoire du monde sous les formes imparfaites du pouvoir patriarcal, du prophétisme, de la Synagogue mosaïque. — Elle a été ensuite et pour toujours instituée sous la forme parfaite de l'Église enseignante, de Pierre et de ses successeurs les pontifes romains, de l'épiscopat tout entier uni avec eux comme un corps avec sa tête. — Ce que l'autorité prémessianique pouvait et faisait relativement à l'objet de la révélation, l'autorité ecclésiastique le peut et le fait plus amplement, bien plus solidement, avec une infaillibilité très étendue et très manifeste. — Mais ni l'un ni l'autre de ces deux pouvoirs successifs n'a jamais rien ajouté d'*intrinsèque* à l'objet de la foi théologale : proposé ou non, défini ou non par eux, il est toujours essentiellement la même *parole de Dieu*, ni plus ni moins; écrit dans la Bible ou conservé dans la Tradition, il est toujours et uniquement cette *parole de Dieu;* adressé à l'humanité entière par révélation publique, ou seulement à quelque personne par révélation privée, il est toujours également la *parole de Dieu;* et sous ce rapport, l'acte de foi qui répond à une révélation divine quelconque est toujours substantiellement le même (1).

134. — Les diverses catégories établies par nous dans l'*objet de la foi* ne sont donc pas *spécifiquement* distinctes : il n'y a qu'un objet à croire, il n'y a qu'un acte de foi à faire, — l'objet révélé, l'acte de foi théologale. — Cependant l'usage s'est établi, avec beaucoup de raison et de profit, de distinguer dans la foi publique, universelle, 1° la *foi simplement divine*, qui n'est pas encore réglée par une définition formelle de l'Église, et qui peut-être le sera un jour ou bien ne le sera jamais; 2° la *foi divino-catholique* ou *simplement catholique*, qui est réglée par quelque définition formelle de l'Église, et qui porte sur un *article de foi*, sur un *dogme* ou *mystère de foi*. — Cette division

(1) Cf. *Log. surn. obj.*, Théor. XCIV.

ne touche évidemment pas à l'essence même et à l'objet de la croyance théologale ; elle ne résulte, nous tenons à le redire, que d'un fait extrinsèque et accessoire, — de l'intervention ou de l'abstention de l'Église dans la précision, la déclaration et la proposition de l'objet révélé (1).

Théorème XXIII.

135. — *Bien qu'il ne puisse y avoir de* parole *ou de* révélation divines *ne manifestant pas leur objet, cette* manifestation *peut être* plus ou moins explicite, *et jusqu'à un certain point même* implicite.

136. — *Explicite* et *implicite* sont deux termes métaphoriques représentant les vérités auxquelles ils s'appliquent comme dégagées ou non d'une sorte d'*enveloppes* où elles seraient à l'état latent. Ces enveloppes, ces voiles, dont les *plis* renferment souvent le vrai, peuvent être 1° d'autres *vérités*, sinon plus complexes et plus compréhensives, du moins plus nettement exprimées; 2° des *actes de volonté* présupposant ou renfermant des théories, des doctrines, des enseignements, qui peuvent en être déduits et comme extraits; 3° des *faits* supposant ou incluant pareillement des vérités qui leur servent pour ainsi dire d'inspiration et d'âme; 4° certaines formes de *langage*, de style, de discours, qui ne livrent pas immédiatement et ouvertement la pensée dont elles sont le symbole mais aussi le mystérieux vêtement.

137. — Parfois la vérité est tellement enveloppée, tellement *implicite*, dans ces voiles et ces plis, qu'elle est plutôt dissimulée que manifestée, révélée, attestée (2);

(1) Cf. *Log. surn. subj.*, Théor. XXIII, XXVII.

(2) Est-il nécessaire d'observer qu'on démontre en théologie dogmatique, contre d'audacieuses calomnies albigeoises et protestantes, que ni l'Ancien ni le Nouveau Testament, ni les prophètes ni les hagiographes, ni le Messie ni les Apôtres, n'ont jamais pu ou voulu mentir; que l'erreur n'est jamais entrée dans les enseignements divins, et que les réserves, atténuations et occultations temporaires de la vérité, ont toujours été inspirées par de très justes et très saints motifs ?

et quand cela arrive dans les entretiens du souverain Maître avec ses disciples humains, on ne peut bonnement dire qu'elle est *objet de révélation divine.* — Parfois cependant elle transparaît assez, à travers le vase dans lequel Dieu l'a mise ainsi qu'une pure lumière dans une urne d'albâtre, pour qu'elle mérite d'être qualifiée d'*objet implicite de révélation.* — Le plus souvent enfin, elle se montre nettement, distinctement, clairement, dans la splendeur d'un témoignage très catégorique et très précis; et alors elle est *objet explicite de révélation.* — En ce dernier cas, l'obligation du fidèle est tout à fait nette : il doit croire ce que Dieu affirme explicitement. — Dans le premier, cette obligation n'existe pas, puisque réellement il n'y a pas eu de révélation; et au lieu du fidèle accueillant par un acte de foi la vérité surnaturelle, c'est le savant qui intervient pour chercher à déduire, par le moyen de la science et de la dialectique naturelles, non plus des objets de révélation, mais des objets de connaissance *théologique* peut-être renfermés dans le secret de ces voiles trop sombres, de ces enveloppes trop épaisses; et alors ce n'est pas un *acte de foi*, mais un *acte d'adhésion* seulement *théologique*, qui répond à la vérité surnaturelle implicitement contenue dans la parole de Dieu. — Entre cet *explicite formel* et cet *implicite complet*, il reste un *implicite assez voisin de l'explicite* pour lui être assimilé, pour être reconnu comme *objet de révélation*, pour mériter alors un *acte de foi théologale.* Nous allons essayer de le décrire, sinon de le définir parfaitement, en le considérant dans la quadruple catégorie de voiles ou de plis que nous avons indiquée en commençant ce *Théorème.*

138. — *a*) Une proposition seulement implicite est pourtant *objet de révélation, objet de foi*, 1° quand elle n'est que la transposition logique d'une proposition explicitement révélée (1); 2° quand elle n'est que la conclusion

(1) Cette transposition se fait *per æquipollentiam, per conversionem, per oppositionem, per contrapositionem, per subalternationem.* (Voir à ce sujet les traités de *Logique,* par exemple les *Institutiones logicales* de T. Pesch, 1re partie, p. 357 et suivantes.)

d'un enthymème dont la prémisse est explicitement révélée, et dont l'évidence est tellement éblouissante qu'en réalité nul moyen terme d'ordre purement rationnel n'a sujet d'y intervenir (1); 3° quand elle n'est que la contradictoire ou la sous-contraire d'une proposition explicitement condamnée par Dieu comme fausse (2); 4° quand elle n'est que la conclusion rigoureusement logique d'un syllogisme dont les deux prémisses et conséquemment tous les termes sont explicitement révélés, sans que la raison humaine y apporte autre chose que la simple disposition des concepts, que le simple arrangement des propositions (3). — En vertu de ces principes, on tiendra pour révélées les propositions suivantes, choisies comme exemples entre mille autres. 1° « Tous les ancêtres de la sainte Vierge, cités dans les généalogies évangéliques du Sauveur, furent sous le joug du péché originel commis par nos premiers parents; » (proposition subalterne et partiellement équivalente au témoignage divin affirmant l'universalité de la transmission du péché d'Adam). 2° « Le Verbe divin fait homme connaissait ici-bas les choses matérielles de la même façon sensible dont nous les y connaissons nous-mêmes; » (proposition immédiatement déduite de l'affirmation divine relative à la substantielle réalité de la nature humaine en Jésus-Christ). 3° « Sauf privilège exceptionnel, tout adulte est plus ou moins pécheur; » (proposition contradictoire de la prétention à l'impeccabilité, prétention déclarée fausse par l'Esprit-Saint). 4° « La sainte Vierge Marie est mère d'un Dieu; » (proposition dérivée de deux prémisses divinement révélées qui attestent, l'une, la divinité de Jésus-

(1) Nous admettons, en effet, des enthymèmes qui ne sont pas seulement des syllogismes raccourcis, et qui *essentiellement* se constituent avec deux propositions. Cf. Pesch, *ibid.*, p. 380.

(2) Cf. *ibid*, p. 359. — C'est à cela qu'il faut rapporter ce que dit saint Thomas, des choses qui sont de foi parce que leur négation entraînerait à nier ultérieurement quelque dogme de foi (*Sum. Theol.*, 1, q. 32, a. 4; 22, q. 1, a. 7.)

(3) Nous avons observé ailleurs (*Logique surn. subj.*, n° 151), que si par extraordinaire on adhérait à la conclusion d'un tel syllogisme à cause de la régularité de cette architecture logique, on ne ferait plus un *acte de foi*, mais un simple acte de raison.

Christ, et l'autre, sa filiation humaine par rapport à Marie).

139. — L'introduction d'un terme ou élément logique *non révélé* dans une série de jugements *révélés* empêche tellement d'aboutir à une conclusion *de foi* théologale que l'Église a solennellement proscrit la prétendue foi des luthériens en leur propre justification. Personne, dit le concile de Trente, « ne doit douter de la miséricorde de Dieu, du mérite du Christ, ni de la vertu et de l'efficacité des sacrements : » car ce sont là des vérités certainement révélées, et qu'il faut croire sous peine d'hérésie. Mais, « quand on se regarde soi-même, avec son infirmité et son indisposition personnelles, on peut trembler et craindre au sujet de sa grâce, » car Dieu n'a rien révélé touchant ces dispositions subjectives; et par conséquent « nul ne peut savoir, avec la certitude de la foi qui n'admet rien de faux, qu'il a obtenu la grâce de Dieu (1). » — Il semblerait peut-être que cette certitude fût possible relativement aux enfants baptisés, et qu'on pût faire un acte de foi sur leur état de grâce au sortir des fonts sacrés. Mais non : si certaines que soient la validité du sacrement qui leur est conféré, et au moins pour le ministre lui-même la sincérité de l'intention qu'il a eue de faire ce que fait l'Église, ni cette sincérité ni cette validité ne sont des faits divinement attestés, et leur résultat, d'ailleurs théologiquement certain, n'est point certifié par l'autorité divine.

140. — Saint Thomas propose quelque part le raisonnement suivant, qui n'est pas dépourvu d'apparences de rectitude : « Une des choses appartenant à la foi est que l'on doit croire à la présence du vrai corps du Christ dans le sacrement de l'autel. Or il peut arriver, si la consécration n'a pas été régulière, que le vrai corps du Christ ne soit pas là, mais seulement du pain. Le faux peut donc être cru par la foi (2). » Mais le saint Docteur

(1) *Sess. VI*, c. 9; cf. *can.* 12-16.

(2) *Sum. Theol.*, 22, q. 1, a. 3, obj. 4.

répond : « La foi des croyants ne se rapporte pas à *telles* ou *telles* espèces du pain, mais à ceci, — que le vrai corps du Christ est sous les espèces du pain sensible, quand la consécration en aura été régulière ; si donc cette consécration n'a pas été bien faite, cela n'introduira aucune fausseté dans l'acte de foi (1). » — Pourquoi la présence réelle dans telle hostie déterminée n'est-elle pas objet de foi divine, au moins pour le prêtre qui sait l'avoir consacrée avec une intention normale? C'est que des éléments non révélés entrent dans cette connaissance : *ce* pain est-il vraiment du pain? *ce* prêtre a-t-il été validement baptisé? a-t-*il* été validement ordonné? a-t-*il* voulu consacrer et a-t-*il* consacré comme il faut? On répondra le plus souvent *oui* avec une entière certitude; mais cette certitude ne sera pas appuyée sur la garantie divine de la révélation; et finalement la croyance à la présence réelle « sous telles et telles espèces » sera un acte théologiquement et surnaturellement très sage, très méritoire, très nécessaire, mais il ne sera pas un acte de foi théologale.

141. — En vertu de la même doctrine, la foi théologale ne saurait embrasser les définitions pontificales ou conciliaires, infaillibles cependant, relatives à la canonisation des saints, à l'approbation solennelle des ordres religieux, à la condamnation de certains auteurs ou de certains écrits, — parce que ces faits-là ne sont pas contenus dans la révélation, bien qu'ils soient connexes avec elle et manifestement éclairés par elle. — Il en faut dire autant de la légitimité de tel pape comme successeur de saint Pierre; car, encore que l'existence perpétuelle de cette succession dans le rôle de pierre fondamentale de l'Église soit un point de foi, ni l'existence de tel successeur en particulier, ni la validité de son baptême et de son élection pontificale, n'ont été explicitement ou impli-

(1) « Fides credentis non refertur ad has species panis vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis quando recte fuerit consecratum. Unde, si non sit recte consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum. » (*Ibid.*, ad 4^m.)

citement attestées par Dieu. La certitude n'en est pas moins complète, absolue, surnaturelle, ainsi que nous l'expliquerons plus loin; mais tout ce qui est surnaturellement certain n'est pas divinement révélé, et la foi théologale n'est pas la seule qui exige notre adhésion dans l'ordre de la grâce.

142. — *b*) Une théorie servant très évidemment de base à une loi portée par Dieu, à une punition infligée par sa justice, à un conseil donné par son infinie sagesse, à une exhortation, à un encouragement, à une parole de compassion ou de reproche émanés de lui, devra être tenue pour *implicitement révélée* et proportionnellement pour *objet de foi*, encore qu'elle soit renfermée dans un *acte de volonté* plutôt que dans un acte d'intelligence, d'enseignement, de témoignage divin. — Ainsi 1° la suprême amabilité de Dieu est implicitement révélée dans le premier commandement du décalogue nous obligeant à l'aimer de tout notre esprit, de toute notre âme, de toutes nos forces. 2° Le châtiment infligé à l'impur Onan nous manifeste, à la lumière de Dieu même, la réalité, la gravité, des fautes commises par ce lâche pécheur. 3° Quand Notre Seigneur regarda Pierre, ou quand il appela simplement Marie-Madeleine, sa miséricordieuse tendresse se révéla clairement à eux, quoique d'une manière seulement implicite, et sans nulle forme didactique (1).

143. — *c*) Cette révélation tout ensemble implicite et pratique est surtout éloquente dans les faits surnaturels, intérieurs ou extérieurs à nos âmes, ordinaires ou extraordinaires : la révélation explicite et théorique en est comme un bref résumé, ou comme un sommaire précédant un immense et sublime chef-d'œuvre. La grâce habituelle et actuelle, les sacrements, cette institution

(1) Nous disons que ce genre de propositions implicites doit être « très évidemment » lié avec les actes de la volonté divine pour qu'il puisse être regardé comme implicitement révélé ; car s'il ne s'en déduisait qu'au moyen de propositions purement humaines et naturelles, il rentrerait dans la catégorie dont nous parlions aux nos 139-141.

toute surnaturelle qui est l'Église, la gloire et la vision intuitive qui en sont le couronnement, ne présupposent-ils pas, n'attestent-ils pas la libre et merveilleuse volonté que Dieu a conçue, qu'il réalise chaque jour, d'être par adoption le véritable père d'une multitude de fils qui autrement ne seraient que ses créatures, ses sujets, ses instruments de règne et de domination? Quelle démonstration de son paternel amour, du dessein qu'il a formé de nous unir intimement à lui, vaudra jamais la preuve de fait contenue dans l'Eucharistie ou dans le sacrement de l'Ordre? Incontestablement donc il y a, dans les événements et les dons surnaturels que sa providence nous a ménagés de siècle en siècle, il y a notamment dans l'histoire qu'il en a inspirée aux hagiographes bibliques, des vérités suffisamment témoignées pour être objet implicite de la révélation (1).

144. — *d*) C'est par un symbolisme analogue à celui-là que certains personnages figuratifs de l'Ancienne Loi, certains monuments comme le Tabernacle mosaïque, de nombreuses paraboles, comparaisons et images, sans être explicitement et directement révélateurs, même sans dépasser notablement le niveau des connaissances scientifiques ou esthétiques que possédaient les peuples voisins d'Israël, renfermaient cependant, à l'état implicite et latent, des vérités surnaturelles que Dieu voulait manifester peu à peu, en tenant compte des faiblesses, incapacités, déchéances intellectuelles ou morales du temps où il parlait. Et aujourd'hui encore, bien des vérités religieuses nous apparaissent à travers les voiles de l'Arche d'alliance, à travers les nuages et les fumées du Temple, à travers les descriptions orientales que les écrivains prémessianiques font de la nature et des attributs de Dieu, de sa providence et de ses œuvres. Aujourd'hui encore les admirables comparaisons, les allégories et les paraboles si gracieuses et si majestueuses du Rédempteur, nous distillent pour ainsi dire

(1) Moyennant la condition signalée dans la *note* précédente.

une manne de vérité, un miel de doctrine, que nous pouvons recueillir parfois comme un très précieux objet, quoique implicite seulement, de révélation et de foi (1).

145. — Si l'objet *explicite* du témoignage divin a souvent besoin, pour être exactement saisi et sûrement compris, d'être proposé, expliqué, défini, par l'autorité de l'Église, à plus forte raison l'objet *implicite*, tel que nous venons de l'esquisser, requiert-il fréquemment cette intervention et cette interprétation authentiques, pour devenir nettement l'objet nécessaire de notre croyance. C'est principalement en face de ces mystérieux enveloppements, de ces sublimes mais obscurs et parfois étranges symboles, que la raison individuelle est exposée à se troubler, à se perdre dans de chimériques rêveries, à prendre les images pour des réalités et les ombres pour des dogmes lumineux. — Mais la difficulté de bien déterminer les points implicitement contenus dans la Révélation, dans la Tradition, dans les Livres inspirés, n'est pas du tout un suffisant motif de contester l'existence de ces demi-témoignages, de ces affirmations à mi-voix, de ces assertions implicites, qui offrent au moins beaucoup d'utilité et de charme aux études d'une prudente exégèse. — Ce qu'il faut cependant éviter comme une erreur fondamentale, c'est de sacrifier l'*explicite* à l'*implicite*, et de s'imaginer que Dieu ne parle jamais que comme maître et témoin pour *enseigner* et réclamer de nous des *actes de foi*. Dans l'ordre surnaturel et révélé qui est avant tout la *famille et la maison divines*, sa voix est souvent celle d'un père, d'un conseiller, d'un ami, d'un consolateur, que dis-je? d'un frère, d'un époux, d'une mère; et il y faut premièrement et formellement répondre par la religion, la confiance, la gratitude, la tendresse, l'amour.

(1) En observant plus soigneusement que jamais la condition susdite, et en tenant grand compte du n° suivant.

Théorème XXIV.

146. — *Les* motifs *du jugement de* crédibilité, *du jugement de* fidélité, *de l'acte de* foi théologale, *sont en grande partie contenus dans l'objet de la révélation, conséquemment aussi dans l'objet de la foi; mais il n'en résulte aucun défaut de logique ni aucune apparence de sophisme.*

147. — Pour les adultes qui viennent ou reviennent à la foi chrétienne, un jugement de *crédibilité* sur l'objet à croire est nécessaire. Pour les adultes, déjà croyants, qui se demandent s'ils doivent persévérer dans la foi de leur baptême ou de leur conversion, un jugement de *fidélité* s'impose. Ces deux jugements ont leurs *motifs* rationnels, très décisifs, que nous avons étudiés dans un autre volume (1) : ce sont d'abord des préambules *théoriques*, — l'existence de l'âme humaine et de Dieu son créateur, la possibilité et la réalité d'une communication supranaturelle de Dieu à l'homme; puis des préambules *historiques*, — le fait divin de l'Église, son témoignage divin, l'objet de ce témoignage; enfin des préambules *pratiques*, — l'obligation de l'esprit à tenir pour vrai ce qui lui est démontré tel, l'obligation de la volonté à recevoir l'offre que Dieu lui fait de l'ordre surnaturel, et à s'y disposer par tous les moyens nécessaires qui peuvent dépendre d'elle. — L'acte de foi théologale, auquel la crédibilité et la fidélité que nous venons de dire servent d'introduction logique, a lui-même son motif très raisonnable, très évident, — la souveraine, l'infaillible, l'impeccable vérité de Dieu, — que nous étudierons dans le *Paragraphe* suivant.

148. — Les apologistes et les théologiens, en examinant de près toutes les vérités préliminaires qui conduisent à l'acte de foi, et celle qui lui sert de motif formel, ont

(1) *Log. surn. obj*, p. 83-619.

constaté qu'elles se trouvaient fréquemment affirmées par la Tradition et par la Bible, aussi bien que les mystères, les dogmes, les articles de foi (1); et ils se sont demandé, avec quelque embarras, si ces vérités incluses dans le trésor de la révélation ne devraient pas être objet de foi, et s'il n'en résulterait pas un déplorable sophisme, puisque nous *croirions* les vérités mêmes qui nous *détermineraient à croire*. N'est-ce pas un cercle vicieux d'admettre la compétence, la véracité, le récit enfin d'un narrateur ou d'un témoin, parce qu'il déclare être savant, ne jamais mentir, et ne pas se tromper dans les assertions qu'on vient d'entendre? Et si c'en est un quand il s'agit d'un homme, pourquoi n'en serait-ce pas un quand il s'agit de Dieu? — Les auteurs catholiques sont partagés là-dessus en deux camps. — Beaucoup, avec saint Thomas d'Aquin, disent que le sophisme ne saurait exister, attendu qu'on ne peut croire de foi ce que l'on sait d'évidence; et cette solution, fort radicale assurément, détruit la difficulté jusque dans sa racine. Mais nous avons expliqué ailleurs (2), par des arguments qui nous semblent décisifs, pourquoi nous ne pouvons la suivre en dépit de la grande autorité dont elle s'honore. — D'autres ont admis que par la Sainte Écriture Dieu avait positivement révélé nombre de vérités philosophiques, de préliminaires naturels de la foi surnaturelle, et qu'on pouvait les croire sans nul cercle vicieux. Nous en sommes pleinement convaincu nous-même, et nous voudrions le prouver d'une façon très simple et très lucide.

149. -- Avant tout, rappelons qu'un même et unique

(1) Même le fait divin de l'Église, — l'un de ces *facta divina* dont parle le concile du Vatican (*sess. III, cap.* III), et dans la vaste catégorie desquels il place *imprimis miracula et prophetias* (ibid.), — quoique sans cesse accru et de plus en plus éclairé par le développement historique de l'humanité, appartient à la révélation quant aux prophéties et aux promesses dont il a été l'objet, et quant à ses débuts si remarquables aux temps apostoliques. Les *Actes* de saint Luc, les *Épîtres* des Apôtres, l'*Apocalypse* elle-même en témoignent au nom de Dieu.

(2) *Log. surn. subj.*, Théor. LVI.

objet notifié à notre intelligence de deux manières, éclairé de deux lumières distinctes, acceptable pour deux motifs essentiellement différents, peut parfaitement bien être connu par deux actes *successifs* et spécifiquement divers de notre esprit. Si l'existence de Dieu m'est d'abord prouvée, par arguments faciles et obvies, dans toute la splendeur de son évidence et dans son intime connexité avec les principes les plus nécessaires de toute certitude et de tout bon sens, je pourrai et devrai l'admettre par un *acte de raison*. Si elle m'est ensuite affirmée pour des motifs de haute physique et de sublime métaphysique, incompris de moi mais découverts par un homme de génie dont je sais l'extrême valeur intellectuelle et morale, je pourrai et devrai l'admettre par un *acte de foi humaine*.

150. — Établissons aussi une ligne d'absolue démarcation entre les *préliminaires* de la foi théologale et son *acte propre*. Les *préliminaires* comprennent toutes les connaissances requises pour que nous puissions immédiatement et librement dire à Dieu : « J'adhère à votre témoignage sur tel point. » Par conséquent les motifs de crédibilité ou de fidélité, et le motif même de la foi, sont connus dans cette première période. Mais comment le sont-ils? Par la *raison*, à cause de leur *évidence*, avec une *certitude* tout-à-fait *intrinsèque*. — L'*acte de croyance* proprement théologale comprend purement et simplement l'adhésion, l'union, l'assimilation de l'intelligence à l'objet révélé. Mais ce *oui*, cet *amen*, ce *Je crois*, est absolument *inévident*, parce qu'il provient de l'esprit humain sortant librement et prudemment de sa sphère pour entrer dans la sphère divine, renonçant sagement à son indépendance pour acquérir le savoir divin qu'il accepte à cause du témoignage divin, avec la certitude qu'en a l'Esprit divin lui-même. Ce n'est plus de raison mais de *foi* qu'il s'agit ; ce n'est plus de certitude intrinsèque mais de certitude *extrinsèque*.

151. — Si donc une vérité quelconque de droit ou de

fait, par exemple l'existence de Dieu, est distinctement, séparément et successivement admise par mon intelligence comme *préambule de foi* d'abord, comme *objet de foi* ensuite, elle est dans sa première période à l'état d'*intelligible évident*, et dans la seconde à l'état d'*intelligible inévident* (1). Elle ne précède et ne suit pas sous la même forme et avec la même lumière. Elle change absolument de certitude en passant d'un moment à l'autre. Elle est philosophique en commençant, théologique en finissant. Sa valeur rationnelle m'induit à reconnaître sa valeur révélée. Sa fonction de vérité humaine prépare et justifie sa fonction de vérité divine. Je l'avais accueillie avec mon bon sens, quand je l'avais vue dans sa clarté finie : je l'accueille avec ma foi, quand je la contemple dans sa splendeur infinie qui est celle de Dieu même témoignant pour elle. Quoi de plus logique et de moins sophistique?

152. — Je sais fort bien que ces deux séries d'objets et de connaissances ont l'une et l'autre absolument besoin de *grâces*, pour que la foi puisse être *surnaturelle* depuis son commencement jusqu'à son acte formel. Cet élément catégoriquement divin sert de lien étroit, intime, essentiel, aux diverses phases de ce *processus* sacré. Mais il ne supprime aucunement, ni même ne diminue le moins du monde, la réelle et profonde distinction entre les préliminaires *évidents* et l'acte *inévident* de la foi. — Les grâces antérieures à celui-ci *élèvent* et *transforment* déjà le *sujet* qui se dispose à croire, mais non les *objets* par lesquels il s'y dispose : il les voit d'une manière surnaturelle sans doute, mais dans leur objectivité naturellement *évidente*. — Par contre, les grâces constitutives de l'acte de foi rendent le sujet capable de connaître surnaturellement les *objets* surnaturellement révélés; mais sans en modifier nullement la condition et l'état d'*inévidence*

(1) Sur l'*évidence* propre des préliminaires de la foi, cf. *Log. surn. obj.*, Théor. LXXXIX; sur l'*inévidence* de la foi elle-même, cf. *Log. surn. subj.*, Théor. LXX.

ils restent tels qu'ils étaient avant l'acte de foi; c'est le *sujet*, encore ici, qui change relativement à eux et qui est mis en rapport certain mais inévident avec eux. — Un acte de science *évidente* peut donc être *surnaturel* dans son *sujet* et en raison de celui-ci; de même que l'acte de foi *surnaturelle* est réellement inévident en son objet et à raison de lui (1).

Théorème XXV.

153. — *L'objet de la* foi théologale *est intimement lié avec celui de la* morale surnaturelle; *de là vient la célèbre et officielle formule des* choses *ou* questions de foi et de mœurs.

154. — La *foi* et la *morale* sont aussi distinctes que l'intelligence et la volonté, que la contemplation et l'action, que la connaissance et l'amour, que la théorie et la pratique. Elles ont donc deux *objets* également distincts : le vrai et le bien, la réalité et la loi, ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire. — Mais ces deux objets sont simultanément révélés par Dieu, simultanément enseignés par l'Église. Ils sont constamment unis et mêlés dans la parole biblique, dans la parole traditionnelle. Une formule depuis longtemps usitée dans les décrets conciliaires et dans les documents pontificaux les associe intimement : « choses de foi et de mœurs », « doctrine de la foi et des mœurs », « questions relatives à la foi et aux mœurs » (2). Dieu a *voulu* enseigner ces

(1) Si l'on voulait obtenir à tout prix une *simultanéité complète* embrassant dans un seul et même acte de foi, et sans aucun cercle vicieux, les *préliminaires* de la foi, le *motif* de la foi, l'*objet matériel* de la foi, on pourrait la trouver dans l'*acte universel et implicite* dont nous parlons en *Log. surn. obj.*, nos 885-887. Il donne, croyons-nous, légitime satisfaction au désir que les théologiens ont souvent eu d'*honorer* et de *consolider* le motif de la foi théologale. Ne pas s'en contenter et vouloir davantage nous semblerait illogique et peu honorable, peu rassurant, pour l'acte de foi qui doit être essentiellement sage et prudent.

(2) Au concile de Constance on voit le pape Martin V l'employer comme équivalente de *materia fidei* et comme exclusive de *res ad disciplinam perti-*

deux catégories de choses; l'Église est infaillible quand elle définit ou condamne soit touchant l'une soit touchant l'autre; nous sommes obligés à une entière soumission envers l'une et envers l'autre. — Or deux exagérations nous semblent se produire, en sens opposé, dans la manière d'entendre cette formule. Quelquefois on paraît supposer qu'elle vise uniquement l'*acte de foi*, et que la révélation des *mœurs* ne s'adresse qu'à notre *intelligence;* et quelquefois on semble admettre que cette révélation des mœurs concerne exclusivement notre *volonté*, de telle sorte que nous devrions lui obéir *en agissant* uniquement, sans obéir d'abord en croyant. Il n'est pas inutile d'éclaircir une telle ambiguïté, d'éloigner une telle confusion.

155. — *a*) Toute affirmation divine, proposant *directement* un objet quelconque à notre intelligence et réclamant d'elle en retour un acte de foi, s'adresse toujours *indirectement* à notre volonté; et cela pour deux raisons très convaincantes. — D'abord parce que la parole révélée, si croyable qu'elle soit, n'a pas l'*évidence* immédiate ou médiate qui détermine par elle-même l'adhésion de l'esprit au vrai. Privée de cette évidence, elle ne peut que solliciter sans jamais déterminer d'emblée la production d'un acte de foi très possible et très convenable, mais insuffisamment provoqué par elle. Il faut que la volonté, éclairée et mue par l'évidence du jugement de fidélité ou de crédibilité, commande à la raison indécise, comme une chose absolument prudente et obligatoire, d'accomplir l'acte de croyance surnaturellement divine, l'acte de foi théologale (1). — De plus, la tendance spontanée et la coordination providentielle de la foi la portent à se manifester par des œuvres pratiques, volontaires et libres, qui sont comme la

nentes; le concile de Trente (*sess. IV, pluries*), et celui du Vatican (*sess. III*, cap. II; *sess. IV*, cap. III et IV), s'en servent évidemment dans le même sens cf. *Traité de la Sainte Écriture*, p. 199-203, 239-248.

(1) Cf. *Log. surn. obj.*, Théor. XCII.

réflexion de sa lumière, ou comme la transformation de sa clarté en chaleur et en mouvement vital (1). — Toujours donc la parole divinement révélée se propage de notre intelligence jusqu'à notre cœur, et toute *révélation explicite* pour la raison est une *loi implicite* pour la volonté.

156. — *b*) Réciproquement, la législation surnaturelle *directement* imposée à notre vouloir s'adresse *indirectement* sans doute mais inévitablement à notre intelligence, pour lui demander un acte de croyance. — Car rien ne saurait pénétrer jusqu'à la volonté ni obtenir son amour, si préalablement il ne passe par l'intelligence et n'est reconnu bon par elle. Quand c'est un bien révélé, elle ne le saisit, elle ne le juge bon, que par un acte de foi théologale ; et en conséquence Dieu ne peut vouloir directement nous insinuer ses commandements surnaturels, sans vouloir indirectement ou obliquement, comme disent les scolastiques, nous intimer un témoignage auquel notre raison doit adhérer en y croyant surnaturellement. — Et puis les lois, les préceptes, les conseils, émanés de l'infinie sagesse dans l'ordre de la grâce, sont pour ainsi dire la traduction morale de certaines vérités, de certains jugements, de certaines attestations, qui émanent de la science infinie dans ce même ordre surnaturel. Lorsque Dieu prescrit et légifère pour la volonté humaine, il enseigne donc aussi pour l'humaine raison : et toute *législation* divine *explicite* est une *révélation* divine *implicite* (2).

157. — *c*) Voilà pourquoi, dans le langage biblique, les mots de *justices*, de *justifications*, de *témoignages*, de *loi*, de *parole*, de *mandement* (3), ont fréquemment la double signification d'*enseignements* et de *préceptes ;* et pourquoi nous y devons répondre par le cœur aussi bien que par

(1) Cf. *Morale surn. fondam.*, Théor. XXII.

(2) Voir ci-dessus, nos 142-145.

(3) Le *Psaume* CXVIII les répète à chaque verset, tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre des deux sens que nous indiquons ici.

l'esprit. — Voilà pourquoi, dans le langage ecclésiastique et théologique, la *doctrine* ou *règle de la foi et des mœurs* (1) est considérée comme un tout homogène, auquel le chrétien est absolument tenu de conformer son savoir et son vouloir, l'un en croyant et l'autre en obéissant; et pourquoi Dieu nous est montré, dans l'ensemble de la théorie catholique, comme un *maître enseignant* en même temps qu'un *maître gouvernant*. — Cependant l'union de la règle de la foi avec la règle de la morale ne va pas jusqu'à une complète identité : les symboles officiels de la foi n'ont pas de caractère explicitement moral; et les formules traditionnelles du décalogue ou des commandements de l'Église ne prescrivent pas expressément l'adhésion aux vérités dogmatiques. Les *articles de foi* sont directement promulgués pour l'intelligence, et les *articles de loi* pour la volonté. On *croit* explicitement à la révélation; on *obéit* explicitement à la législation.

§ 2. — Motif de la foi théologale.

Théorème XXVI.

158. — *Le* motif propre *de la foi théologale, qu'elle ait pour objet une révélation publique ou privée, une doctrine définie ou non par l'Église, est uniquement et toujours l'infinie* autorité *du témoignage divin.*

159. — La foi théologale est une œuvre d'abnégation; c'est une soumission libre, confiante, complète, de l'intelligence humaine à la parole divine; et nous

(1) Cette nécessaire et fameuse *doctrina* ou *regula fidei et morum* est éloignée et médiate ou prochaine et médiate. Dans le premier cas, c'est la révélation objective, telle qu'elle existe dans la Bible et dans la Tradition; dans le second, c'est le magistère vivant et perpétuel, indéfectible et infaillible, l'Église. Le plus souvent, dans l'antiquité patristique, les deux significations sont unies ensemble. Cf. August., *Tract. XVIII in Joannem.*

venons d'étudier l'*objet* sur lequel porte son adhésion, son obéissance, sa croyance. *Objet matériel*, comme on parle dans l'École, attendu qu'il est plutôt passif et inerte qu'agissant et opérant dans la production de la foi : ce n'est pas lui qui donne à la volonté, à l'intelligence, l'impulsion psychologique dont elles ont absolument besoin pour se déterminer à croire. — C'est à l'*objet formel* qu'il faut la demander, c'est-à-dire, à l'objet actif et moteur capable de faire sortir nos facultés de leur simple puissance et de les mettre en acte (1). Par le fait qu'il sera moteur, cet objet formel pourra s'appeler le *motif* de la foi; et parce qu'il aura pour effet de déterminer un acte de connaissance surnaturelle comprenant tout ensemble l'illumination de l'objet matériel à connaître et l'illumination de l'intelligence qui le connaîtra, ce même objet formel pourra fort bien s'appeler la *lumière* de la foi. — Quel est-il, et comment remplit-il sa fonction motrice, c'est ce que nous allons dire dans ce *Théorème* et dans le suivant.

160. — 1° Si je crois à une révélation dont je sais pertinemment l'authenticité et la divinité, le sens et le contenu, ce n'est point du tout parce que j'y trouve du goût, du plaisir, de l'attrait naturel ou surnaturel : un motif sentimental comme celui-là, une « raison du cœur » comme celle-là (2), un motif purement subjectif ou dont rien ne garantit formellement la réalité en dehors de ma pensée, ne sont point capables de me déterminer à un acte naturellement *prudent*, ni par conséquent à un acte surnaturellement *consacré par Dieu*, qui ne prête jamais sa grâce à un acte illogique et imprudent. — Que les apologistes et les prédicateurs de l'Evangile y prennent bien garde; et qu'ils ne s'imaginent point servir sa cause par les théories ou les procédés d'un subjectivisme ou d'un sentimentalisme fort

(1) On retrouve ici la célèbre et fondamentale théorie de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte.

(2) Voir notre édition des *Pensées de Pascal*, p. 59-75, *notes*.

voisins du kantisme. Ni les grandes pensées de Pascal, ni les sensibleries de Rousseau, ni la poésie de Châteaubriand, de Novalis, de Klopstock, ni la vague rêverie d'un néochristianisme plus ou moins littéraire, ne sauraient consolider notre croyance. — L'Église a condamné, par décret du 2 mars 1679, une proposition affirmant que la foi est compatible avec une défiance plus ou moins réfléchie des raisons de croire (1). Assurément les « raisons du cœur, » ces raisons que « la raison ne connaît pas, » n'excluent pas du tout une telle défiance; ou si elles l'excluent, c'est sans droit, sans efficacité, sans raison.

161. — 2° Si je crois, ce n'est pas non plus parce que je vois d'une intuition naturelle ou surnaturelle la vérité de l'objet qui m'est proposé. — Nulle intuition *naturelle* n'existe relativement aux mystères de la foi ; et s'il en existait une, elle ne suffirait pas à motiver, à déterminer, à produire, un acte essentiellement surnaturel. — Quant à une intuition *surnaturelle,* non seulement elle est exclusivement réservée aux élus dans le ciel, mais elle les met formellement dans l'impossibilité de croire ce qu'ils voient : pour eux la définitive clarté de l'éternel midi fait disparaître toutes les images et toutes les ombres de notre éphémère crépuscule (2). — Il en serait de même pour nous, si nous jouissions de cette intuitive vision des mystères; et à supposer que nos regards fussent encore quelque peu troublés et incertains devant une telle splendeur, nous manquerions néanmoins de cette liberté, de cette indifférence, dont notre volonté seule doit nous faire sortir en face de l'objet à croire, et dont le mérite de notre foi dépend essentiellement. — Le

(1) « 21. — Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine qua quis formidet ne non sit loquutus Deus. » Innocent XI a qualifié cette thèse d' « au moins scandaleuse et pernicieuse en pratique. » — On le voit, l'Église a une doctrine très fixe sur la méthode apologétique; et nul n'a le droit de vouloir y faire des réformes plus ou moins radicales, sans l'aveu du magistère doctrinal.

(2) Cf. *Log. surn. subj.*, Théor. LXVIII-LXXIV.

motif de la croyance théologale n'a donc rien de commun avec l'immédiate et nécessitante évidence qui nous subjugue, et qui entraîne fatalement notre adhésion aux premiers principes de la raison naturelle.

162. — 3° Si je crois, ce n'est pas davantage que la vérité de l'objet me soit démontrée par des preuves philosophiques certaines, ni qu'elle se rattache ainsi aux principes fondamentaux dont je viens de parler. Souvent une confusion très fâcheuse s'introduit ici : et parce que les préambules de la foi, depuis l'existence de Dieu jusqu'à celle de la révélation chrétienne, sont *évidemment* prouvés (1), on conclut, on paraît du moins conclure, que l'objet révélé lui-même est *démontré avec évidence et certitude.* — L'erreur est grave. Ce qui est ainsi démontré, c'est uniquement la *crédibilité* de l'objet en question. Il reste obscur en soi. Aucune évidence ne rayonne de lui vers notre esprit; et finalement, s'il est admissible et si nous l'admettons, c'est sur le témoignage de Dieu. — Un homme évidemment digne de créance *m'atteste* un fait connu de lui, mais il ne me le *prouve* pas : et c'est pourquoi *je crois* à son témoignage. Il me *démontre* ensuite un théorème d'algèbre, et je *l'admets comme évident*, sans plus me préoccuper de la valeur de mon interlocuteur *comme témoin*. — Les miracles, les prophéties, le grand et merveilleux phénomène surnaturel de l'Église, de sa vie et de sa fonction dans le monde, sont des *preuves* assurément; mais ces preuves très évidentes n'aboutissent qu'à démontrer le fait de la révélation, le bien fondé du jugement de crédibilité ou de fidélité. Elles ne démontrent pas les mystères de l'Incarnation ou de l'Eucharistie : elles montrent seulement qu'ils sont tous

(1) « Docet ergo paragraphus secunda (*du projet d'où est sorti le chapitre II de la définitive constitution du concile du Vatican* sur la foi), fidem rationi consentaneam adhiberi locutioni divinæ munitæ quidem EVIDENTIBUS SIGNIS REVELATIONIS. — Licet vero motiva credibilitatis PER SE EVIDENTIA SINT, etc.» (*Rapport* de Mgr Martin, au nom de la Députation de la foi, dans *Coll. Lacen.*, t. VII, col. 166.)

deux sous la caution et la garantie du témoignage divin, et qu'on doit les croire *à cause de ce témoignage*. — Les arguments excellents, resplendissants d'évidence, par lesquels on établit l'existence de Dieu, son infinie science, son absolue véracité, son droit suprême à être cru sur parole, démontrent-ils le fait du péché originel et de la rédemption ? Pas du tout : ils démontrent l'existence et les attributs de Dieu, et en même temps notre rigoureuse obligation de croire au péché d'Adam et à la rédemption de Jésus-Christ, s'ils nous sont divinement attestés. — Abstenons-nous donc soigneusement, sous peine de confondre des réalités absolument distinctes et d'obscurcir un dogme particulièrement délicat, abstenons-nous de faire entrer dans le *motif de la foi*, ne fût-ce qu'à titre secondaire ou partiel, ce qui appartient uniquement aux *motifs de crédibilité*.

163. — 4° Si je crois, ce n'est pas parce que l'Église me propose, soit d'une façon générale la divine révélation dont elle est gardienne et interprète, soit d'une façon particulière quelques articles précis qu'elle en a définis et qu'elle m'oblige d'admettre sous peine d'anathème. — Cette proposition, d'abord, ne s'applique pas aux révélations privées qu'il faut cependant croire d'un acte de foi théologale, quand on en est indubitablement gratifié par Dieu. — Lorsqu'elle a lieu, et qu'elle n'est pas purement et simplement une transmission matérielle et pour ainsi dire instrumentale de la révélation, mais un acte officiel et formel du magistère surnaturel confié à l'épiscopat tout entier, et notamment à son chef le pontife romain, — cette proposition générale ou particulière de l'objet à croire en assure et en précise la *crédibilité*, mais elle n'en détermine pas immédiatement la *croyance*. Nous n'y répondons point par un *Je crois*, comme à la révélation elle-même; mais par un *J'obéirai* s'adressant d'abord à l'Église et suivi d'un *Je crois* s'adressant enfin à Dieu et à la vérité qu'il atteste. L'autorité de l'Église ne se fusionne donc pas

avec celle de Dieu dans le motif de la foi *théologale*, qui cesserait du reste d'être entièrement et uniquement telle, si nous croyions à cause de l'intervention de l'Église en même temps qu'à cause du témoignage de Dieu (1).

164. — 5° Si je crois, ce n'est pas même le *fait historique et miraculeux* de la révélation qui est le motif déterminant de ma croyance. Ce fait peut avoir été produit par les anges (2), et ce n'est pas à ceux-ci que je crois, fussent-ils d'ailleurs, comme ils le sont réellement, de très exacts et très parfaits administrateurs de la divine parole. Mais leur intermédiaire, les éléments physiques et psychologiques de la manifestation doctrinale qui nous est faite, appartiennent encore aux *motifs de crédibilité* et ne passent pas plus outre. — Ils appliquent *à la vérité* que nous devons croire l'*autorité* qui nous détermine à croire, mais ils ne constituent pas plus cette *autorité* que cette *vérité :* l'une et l'autre dépendent exclusivement de Dieu, ou plutôt sont identiques à Dieu, comme on le verra dans un instant.

165. — 6° C'est bien en effet la *vérité de Dieu* que je crois, et à cause de l'*autorité de Dieu*. Ce qu'il connaît infailliblement, par un acte de science ontologiquement identique à son éternelle et infinie substance, il daigne nous le communiquer, en très faible partie assurément, mais en le marquant de son indiscutable témoignage, mais en le cautionnant de son absolue véracité, mais en l'investissant de son *autorité* personnelle. Il a un droit souverain à notre entière obéissance d'intelligence et de volonté : sa vérité a le même droit. Toute raison finie doit se soumettre sans réserve aucune à lui : elle doit

(1) Sans doute la proposition de l'Église est garantie par Dieu et faite au nom de Dieu : mais elle est pourtant un acte proprement *ecclésiastique* et non pas divin. On peut y répondre par un acte de *foi ecclésiastique* mais non par un acte de *foi théologale*, à moins qu'on ne veuille tout mêler et tout confondre en cette matière où il est besoin, au contraire, d'apporter une grande précision et une extrême netteté. Cf. *Log. surn. obj.*, nos 872-873.

(2) Saint Paul nous apprend, en effet, qu'ils furent les ministres de la révélation sinaïtique. (Act. vii. 53; Gal., iii. 19.)

en faire autant relativement à sa vérité. — Cette divine investiture est spécialement très facile à constater dans la révélation surnaturelle de certaines vérités d'ordre naturel et philosophique. Soit, par exemple, la distinction du bien et du mal : elle a rationnellement une telle évidence, de telles preuves, de telles réponses à toutes les objections et contradictions, que ma simple raison ne saurait la nier sans violer le droit de ma nature et de tous les principes essentiellement inhérents au plus élémentaire bon sens. Mais cette violation n'atteint encore qu'un droit fini et créé; tandis qu'elle s'attaquerait sacrilègement au droit infini et incréé de Dieu même, si j'osais nier cette distinction du bien et du mal telle que je la trouve dans la révélation. Ici, elle est attestée par le savoir de Dieu, par la loyauté de Dieu, par la parole et l'honneur de Dieu, par l'*autorité* de Dieu, qui s'est partiellement imprimée en elle(1). — Elles étaient donc conformes à la plus rigoureuse sagesse, les lois canoniques et civiles du moyen-âge assimilant la faute d'hérésie volontaire et obstinée au crime de lèse-majesté divine, puisque en définitive ce péché dit à Dieu : « Vous êtes un ignorant, un incapable, ou un trompeur. »

166. — La doctrine exposée depuis le commencement de ce *Théorème* est un commentaire fidèle de l'enseignement contenu dans les *Actes* du concile du Vatican. — Il définit d'abord la foi une vertu « par laquelle nous croyons vraies les choses révélées, non point parce que nous en verrions la vérité à la lumière naturelle de la raison, mais *à cause de l'autorité de Dieu révélateur lui-même*, qui ne peut ni se tromper ni (nous) tromper (2). » — Puis il rappelle « les *arguments externes* de la révélation », et « les *signes* très certains et accommodés à l'intelligence de tous, » par lesquels on la peut facilement

(1) Voir le début du ch. III de la *constitution* du concile de 1870, *de Fide catholica*.

(2) Même *constitution*, ibid.

reconnaître : mais il les présente seulement comme motifs du jugement de crédibilité, nullement comme motifs de l'acte de foi, ce qui serait d'ailleurs formellement contraire à la définition qu'il a donnée précédemment de celui-ci (1). — Et parce que l'objet affirmé, la vérité attestée, même par un témoin divin, demeure obscure, indémontrée, inévidente, quoique absolument certaine et infiniment croyable, le concile de 1870 a pu joindre, à cette définition tirée de l'enseignement théologique, la fameuse description apostolique, inspirée, révélée, que le Nouveau Testament nous fait de cette même vertu de foi : « Car *la foi*, au témoignage de l'Apôtre, est *la substance des choses à espérer*, *l'argument* (des choses) *non apparentes* (2). »

167. — Je viens de traduire très littéralement le texte de la Vulgate où le grec ὑπόστασις est rendu par *substantia*, ἔλεγχος par *argumentum*, οὐ βλεπομένων par *non apparentium*. Mais cette *substance* n'est autre qu'un *support*, un *soutien*, un *appui*, — ou plutôt, selon le sens évidemment juridique et logique de ce passage, une *hypothèque*, une *garantie*, une *caution* des choses à espérer. Comment espérerions-nous la grâce invisible, la gloire philosophiquement indémontrable, le surnaturel naturellement inaccessible, si nous n'avions un cautionnement pour ainsi dire hypothécaire qui nous en garantît l'existence malgré leur obscurité? La foi qui ne voit pas, mais qui s'appuie sur l'irréfragable autorité de Dieu et qui puise en lui une certitude sans mesure, nous servira justement de garant et nous permettra, que dis-je? nous prescrira rigoureusement d'espérer. — Car elle est bien l'*argument* ou mieux la *table sommaire*, le *catalogue indicatif* (3), qui ne démontre pas logiquement, ne prouve pas dialectiquement, ne persuade pas rhétoriquement,

(1) *Ibidem.*

(2) Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. (Hebr., xi, 1.)

(3) C'est le sens classique du latin *argumentum*, en tête des chapitres ou des livres d'un ouvrage.

mais qui *affirme et affiche catégoriquement*, de par l'autorité de Dieu, les choses qui *ne sont vues* ni des yeux du corps ni des yeux de la raison, et qui sont pourtant le but très réel de notre existence tout entière.

168. — Avant le concile du Vatican, celui de Trente indiquait suffisamment déjà le véritable motif de la foi, lorsqu'il disait, parlant des hommes que la grâce prépare à la justification : « Ils conçoivent la foi par ce qu'ils entendent (annoncer), croyant vraies les choses qui sont *divinement révélées* et promises (1). » La divine parole, l'infinie autorité du divin témoignage qui révèle, qui promet, rend croyable l'objet proposé à la foi et détermine celle-ci à son acte propre. — En vertu de cette doctrine conciliaire, le pape Innocent XI condamnait, « au moins comme scandaleuse et pernicieuse en pratique, » la proposition qui est la 23e de la liste censurée le 2 mars 1679, et qui est ainsi formulée : « La foi prise au sens large, inspirée par le témoignage des créatures ou par un semblable motif, suffit pour la justification (2). » Les Pères de Trente avaient dit le contraire et requis le témoignage divin : mais on trouvait plus commode, pour expliquer comment tous les hommes peuvent être sauvés, de recourir à cette « foi largement comprise, » purement naturelle et faisant de la justification une œuvre purement humaine, selon les principes de Pélage. En fait, l'acte de foi, la vertu de foi, qui jouent un rôle essentiel dans la sanctification et dans le salut des âmes, sont d'ordre absolument surnaturel et reposent sur la parole divine surnaturellement révélée comme sur leur unique et indispensable motif.

169. — Résumant la doctrine des Pères, et commentant cette parole de l'Aréopagite : « la foi est relative à la simple et toujours existante Vérité (3), » le Docteur angé-

(1) *Sess. VI*, c. 6.

(2) « 23. — Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad justificationem sufficit. »

(3) *De div. Nomin.*, c. VII ; cf. S. THOM. in h. l., *lect.* 5.

lique enseignait ceci. « L'objet de tout *habitus* cognoscitif renferme deux choses, savoir : ce qui est matériellement connu en l'objet pour ainsi dire matériel, et ce par quoi il est connu ou la raison formelle de cet objet. Ainsi, dans la science géométrique, les conclusions sont matériellement connues; mais les moyens de démonstration par lesquels ces conclusions sont connues constituent la raison formelle de leur connaissance. Si donc nous considérons dans la foi la raison formelle de son objet, elle n'est rien autre que la Vérité première : car la foi dont nous parlons (*la foi théologale*) ne donne son assentiment à aucun objet sinon parce qu'il a été révélé par Dieu; par conséquent la foi s'appuie sur la Vérité divine elle-même, comme sur son moyen (*de connaissance*) (1). » — Dans un autre endroit, l'Ange de l'École observe que la foi serait une simple *opinion*, et non plus une *vertu*, si elle n'était infaillible en tant que moyen de connaître le vrai. « Mais cela, elle ne peut l'emprunter (*comme la science naturelle*) à l'évidence même des choses, car elle ne connaît que les (réalités) inévidentes. Il faut donc qu'elle le reçoive de son adhésion à quelque témoignage dans lequel la vérité se trouve infailliblement. Or, de même que l'être créé, laissé à soi-même, est vain et défectible à moins qu'il ne soit maintenu par l'Être incréé, ainsi toute vérité créée est défectible à moins qu'elle ne soit soutenue par la Vérité incréée. Notre assentiment au témoignage de l'homme ou de l'ange ne nous conduirait donc pas infailliblement au vrai, si nous ne considérions le témoignage de Dieu parlant en eux. Il faut donc aussi que la foi, qui se donne pour vertu, élève l'intellect humain au-dessus de sa propre vérité, et le fasse adhérer à cette Vérité qui consiste dans la connaissance divine (2). » Il est impos-

(1) *Sum. Theol.*, 22, q. 1, a. 1. — Saint Thomas montre ensuite que même l'objet matériel de la foi est tout entier groupé autour de Dieu qui en est le point capital, central, essentiel.

(2) *Quæst. disp. de Verit.*, q. 14, a. 8. — Le grand Docteur explique ensuite, comme dans le texte précédent mais d'une autre façon, que Dieu est le *principal objet* de la foi, dont il est l'*unique motif*.

sible de dire avec plus de profondeur et de clarté le vrai motif de la foi théologale; il est impossible de mieux en faire voir le point d'appui et d'attache dans l'acte infini, éternel, essentiel, par lequel Dieu se connaît lui-même et tout le reste avec une exactitude absolue, avec une certitude infaillible.

170. — L'Écriture inspirée du Nouveau Testament avait posé les bases de toute cette doctrine. — Elle nous rapporte, par exemple, que Notre Seigneur en appelait aux propres paroles de son Père, et promettait son Esprit divin pour enseigner et suggérer tout ce que l'Église aurait à croire (1). Elle nous apprend que « la foi procède de l'audition, et l'audition par la parole du Christ » (2); que « l'obéissance de la foi » correspond à la *révélation* du mystère (de l'Incarnation) silencieusement (adoré) par les siècles éternels, et maintenant manifesté par les écrits des auteurs inspirés selon le commandement du Dieu éternel » (3); que le pouvoir apostolique va jusqu'à « détruire toute hauteur s'élevant *contre la science de Dieu*, et à réduire en captivité toute intelligence sous l'obéissance du Christ » (4); que les vrais chrétiens « reçoivent la parole de l'audition *de Dieu*, non comme la parole des hommes, mais, ce qu'elle est vraiment, comme la parole de Dieu (5). — Rien donc d'humain n'entre dans le motif qui les détermine à croire. Ils savent qu'ils entendent Dieu même et sa parole, quand les apôtres leur annoncent l'Évangile; et à ce Dieu, à cette parole, ils soumettent leur intelligence, leur volonté, ne cherchant désormais nulle part ailleurs la source de l'infaillible vérité, de l'indéfectible et inébranlable certitude, auxquelles ils confient tous leurs intérêts et toutes leurs espérances. Du goût, du sentiment, de la saveur mystique, de la preuve subjec-

(1) Joann., xiv, 10, 26.
(2) Rom., x, 17; coll. Gal., iii, 2.
(3) *Ibid.*, xvi, 25-26.
(4) II Cor., x, 4-5.
(5) I Thess., ii, 13.

tive, que certains hérétiques ou rationalistes modernes ont essayé de donner pour base à notre croyance religieuse et pour motif à notre foi, ni la Bible ni l'Église primitive ne savent absolument rien.

Théorème XXVII.

171. — *L'autorité divine, motif de la foi théologale, lui communique une admirable* unité *que ne sauraient rompre ni la diversité des moyens, des temps et des objets de la révélation, ni le progrès des définitions de l'Église et des travaux théologiques, ni la multiplicité des révélations privées.*

172. — L'unique motif de la foi s'étend à l'universalité des objets de la foi. Il leur a été imprimé comme un caractère indélébile, par la libre volonté que Dieu a eue de nous les attester, par la libre révélation qu'il nous en a faite. Le motif de croire fait ainsi partie des vérités à croire, comme la forme fait partie du composé où elle se rencontre avec la matière. — Et de même que très souvent, par exemple dans les êtres inorganiques ou simplement sensitifs, la forme est tirée par éduction de la matière qui la contenait en puissance et à l'état latent, — ainsi le motif de la foi est *éduit* de l'objet de la foi, puisque celui-ci, avant d'être révélé, est éternellement *révélable;* et que Dieu, quand il l'atteste, nous dit la vérité et la certitude qu'il y voit lui-même. — Et de même encore que l'élément formel et actif d'un être physique embrasse et contient sous son énergie tout ce qu'il y a de varié et de variable, de séparé et de séparable, d'accidentel et d'adventice dans l'élément matériel et passif, ainsi le *motif* de la foi théologale unit, concentre, identifie, ce que des révélations successives, très différentes d'occasion et d'aspect, ont accumulé et multiplié dans l'objet de la foi. Ce rôle *formel* et presque *vital* du motif que nous avons de croire mérite d'être étudié de

près, et d'abord, en ce *Théorème*, sous le rapport de l'*unité* qu'il communique aux choses que nous devons croire.

173. — Nous savons déjà comment la révélation *publique* s'est peu à peu augmentée de nouveaux objets à croire, depuis le *protévangile* jusqu'à la dernière communication divine faite à l'Église entière par l'organe du dernier survivant du collège apostolique (1). — Nous savons comment elle ne s'est pas restreinte, dans le choix de ses intermédiaires, à une seule famille ni même à une seule nation; et comment elle a eu des hagiographes non seulement en Palestine, mais en Égypte, en Chaldée, en Assyrie, en Grèce, à Rome, partout où l'Esprit-Saint conduisait les prophètes, les évangélistes, les apôtres (2). — Mais cette triple et substantielle diversité d'objets, de temps et de lieux, entraînant à sa suite cent autres variétés accidentelles de style et de méthode, de notions et de sentiments, se trouve ramenée à la plus étroite unité par l'*autorité* du témoignage divin. Dans toutes ses pages la Bible, dans toutes ses croyances théoriques ou pratiques la Tradition, sont l'expression de l'unique pensée de Dieu, l'écho de l'unique parole de Dieu. — Par conséquent aussi tous les actes de foi que les hommes ont fait et feront jamais pour répondre aux attestations révélatrices et aux vérités révélées, se fondent dans l'unité absolue d'une croyance surnaturelle et humaine calquée sur l'absolue simplicité de la science infinie et divine. Tandis que les traditions et les écoles purement naturelles introduisent des sectes sans nombre et des divisions sans fin au sein de l'humanité, la multiplicité des auteurs et des docteurs inspirés ne saurait aucunement rompre la parfaite unanimité des croyants : nous ne distinguons ni hébreux ni grecs, ni romains ni barbares, parmi les maîtres que Dieu nous a imposés; son autorité communique et garantit une

(1) Cf. *Log. surn. subj.*, Théor. XXIX, XXXIV.
(2) Cf. *Log. surn. obj.*, Théor. LIII-LIV, LXXVIII.

entière homogénéité à leurs enseignements, et nous donne à nous-mêmes une seule âme et un seul langage pour y répondre par un seul *credo* (1).

174. — Le passage de l'Ancien Testament au Nouveau n'a point rompu cette unité. L'Esprit qui inspira la révélation chrétienne est le même « qui a parlé par les prophètes (2). » Il n'a jamais dit aux anciens que leur économie religieuse fût définitive et dût toujours durer. Il ne leur a jamais proposé un seul article de foi dont le Messie eût à déclarer l'abrogation. Jésus est venu au contraire remplir et accomplir la Loi mosaïque, en lui donnant le complément de réalités surnaturelles qu'elle annonçait et adorait dans ses rites figuratifs. Il a supprimé ceux-ci, parce qu'ils n'avaient plus aucune raison d'être après l'avènement de la Loi messianique dont ils n'étaient que l'*ombre :* mais il n'a pas démenti l'acte fameux par lequel les patriarches et leur postérité avaient cru, espéré, aimé, ce que signifiait et promettait cette *ombre;* et aujourd'hui encore nous croyons, du même acte de foi, à la signification qu'elle avait et aux promesses qu'elle contenait. — Si les juifs obstinés à repousser le Messie ont prêté à l'*autorité divine* un sens qu'elle n'eut jamais, ce n'est pas une raison pour que nous l'accusions de s'être démentie en cessant de cautionner ce qu'elle avait si ouvertement garanti pendant de longs siècles. Ce qu'elle exigeait alors, la croyance à la rédemption du monde par un médiateur qui renverserait le règne du démon, elle l'exige encore aujourd'hui de nous. Mais elle y ajoute depuis dix-huit siècles un élément dogmatique nouveau, qu'elle affirme aussi nettement que le précédent : c'est que ce rédempteur a paru et qu'il a fait son œuvre de médiation. — L'*autorité divine* n'abandonna donc rien de ses révélations antérieures

(1) Observer comment le N. T. (par ex. Act., II, 3-11, et Apoc., V, 9; X, 11; XIII, 7; etc.) oppose la réunion des langues à la division arrivée près de la tour de Babel. (Gen., XI, 7.)

(2) *Symb. Nicænum.*

quand elle leur donna cet achèvement, ce supplément, de la révélation chrétienne et définitive (1).

175. — L'*unité* de la foi en est aussi l'*immobilité* : immobilité consistant seulement *à ne rien perdre*, quand la période du progrès n'est pas close ; immobilité consistant aussi à *ne plus rien acquérir*, quand cette période est terminée ; mais immobilité ne consistant jamais dans une inertie totale et absolument exclusive d'un travail intellectuel quelconque, soit de la part des chefs spirituels de la société religieuse, soit de la part des doctes, soit de la part des simples fidèles. — Bien au contraire, le motif de la foi, l'autorité du témoin divin, confère un si grand prix aux moindres vérités révélées, si toutefois il en est de moindres parmi elles, que toute âme sincèrement croyante et vraiment intelligente désirera toujours en approfondir le sens et en posséder plus largement le trésor. De là, nous l'avons dit ailleurs (2), l'incessant progrès de la croyance implicite devenant explicite, des points non définis devenant articles de foi, de la foi tout entière s'épanouissant en conclusions théologiques, en « science surnaturelle » proprement dite. — Mais si elle est le principe de ces mouvements et de ces développements, l'autorité *de Dieu* est également un indestructible lien d'unité qui leur donne une cohésion et une coordination admirables. Rien n'est admis dans le vaste système de nos connaissances religieuses fondamentales ou dérivées, qu'à la condition d'appartenir immédiatement ou médiatement au témoignage divin. Toutes les explications et définitions officielles, tous les commentaires officieux et toutes les gloses scolastiques dont la révélation est l'objet, doivent être à divers degrés l'expression de la science de Dieu même ; si elles cessaient totalement de l'être, elles ne seraient plus que

(1) C'est pourquoi Jésus appelle lui-même son œuvre une *consommation* (Joan., xvii, 4 ; xix, 28, 30), notion et formule souvent reprises par saint Paul (par ex. Hebr., ii, 10 ; x, 14).

(2) *Log. surn. subj.*, Théor. LX ; *Log. surn. obj.*, Théor. XCVI-XCVII.

des vérités purement humaines, risquant fort de s'égarer dans les ténèbres du doute et de l'erreur.

176. — Grâce uniquement à ce même motif de la foi théologale, les révélations privées se rattachent au corps de la révélation publique. Dieu ne peut évidemment rien enseigner, en particulier, de contraire à ses enseignements généraux; et quand il lui plaît de favoriser d'un surcroît de lumières une âme ou un groupe d'âmes fidèles, c'est toujours et seulement en précisant une ou plusieurs vérités contenues dans la révélation commune. Si l'on présentait au jugement de l'Église quelque vision intellectuelle, quelque théorie mystique, en opposition avec l'ensemble des doctrines relatives à la foi et aux mœurs, elle répudierait immédiatement comme hérétiques cette théorie, cette vision. Si on lui en présentait qu'on ne saurait comment relier avec le dogme ou la morale, sans toutefois qu'on les y reconnût contraires, elle les tiendrait aussitôt pour douteuses, sinon pour suspectes; et elle leur appliquerait immanquablement les prohibitions récemment renouvelées à l'encontre de certaines nouveautés en matière de culte et de dévotion (1). — Le défaut d'harmonie, d'ordre, d'unité, est une marque aussi fâcheuse dans le monde supranaturel que dans le monde naturel : Dieu fait des œuvres toujours « mesurées, nombrées, pondérées (2); » et le sceau de son autorité n'est pas sur les phénomènes manquant d'équilibre et de coordination.

177. — On peut apprécier maintenant toute l'absurdité de la prétention que des écrivains rationalistes ont affichée de produire un tel avancement, un tel perfectionnement, dans le domaine de la connaissance religieuse et théologique, que le motif de la foi, l'*autorité divine*, serait enfin remplacé par le motif de l'assentiment philosophique, c'est-à-dire par l'*évidence intuitive* des prin-

(1) Voir, dans la constitution *Officiorum* du 25 janvier 1897, tit. I, cap. v, n. 13; cap. vi, n. 15-17; cap. vii, n. 19-20.

(2) Sap., xi, 21.

cipes suprêmes, ou par l'*évidence démonstrative* de leurs conclusions logiques. — Un tel changement de motif, une telle substitution de la science naturelle ou de la vision surnaturelle et béatifique à la croyance fondée sur le témoignage de Dieu et enveloppée d'une ombre et d'une obscurité sacrées, renverseraient de fond en comble l'économie instituée par la Providence pour la distribution de ses dons, — et infligeraient un formel démenti à l'affirmation si solennelle et tant de fois répétée dans l'Écriture, puis dans la Tradition, de la *permanence* des paroles divines, de la *stabilité* des enseignements révélés, de la *nécessité* de la foi comme lumière de la vie présente, de l'*imperfection* d'ailleurs fort utile de notre science religieuse pendant la durée entière de notre existence terrestre (1).

Théorème XXVIII.

178. — *La foi théologale est tout ensemble préservée de n'importe quelle* erreur *et dotée d'une* certitude *absolument ferme, tant par la nature même de son* motif *que par les circonstances concrètes dans lesquelles il exerce son action déterminante sur cette croyance surnaturelle.*

179. — Une des questions les plus célèbres en théologie est celle de l'immunité complète de la foi par rapport à l'erreur, et de la certitude également complète à laquelle elle doit sa fermeté inébranlable. Est-il donc vrai qu'en croyant un objet sur l'autorité du témoignage divin, nous soyons toujours sûrs d'être dans le vrai? N'est-il pas d'expérience, au contraire, et d'expérience pour ainsi dire quotidienne, que les simples fidèles forment innocemment des actes de foi entièrement faux; et que les hérétiques, instruits ou non, s'obstinent à croire comme révélées de Dieu des affirmations ou des

(1) Cf. Conc. Vatic., const. *de Fide cath.*, cap. iv, *init.*, et can. relativ, 1; *Relatio* R. P. D. Joan. Simor, archiep. Strigonien. (*Collect Lacen.*, t. vii, col. 87.)

négations réprouvées par l'Église comme absolument fausses? Et s'il en va de la sorte à chaque instant, peut-on se flatter de posséder, même avec l'orthodoxie la plus rigoureuse, une certitude complète et inébranlable? Le peut-on surtout si l'on connaît tant soit peu l'histoire des sectes religieuses, et si l'on sait combien de mensonges ont été soutenus avec un invincible courage, combien d'erreurs ont eu leurs confesseurs et leurs martyrs, combien de vérités dogmatiques ont été méconnues ou foulées aux pieds par d'excellents catholiques, voire par des Pères et Docteurs de l'Église?

180. — Pour faire un peu de lumière dans ce problème, dans cette objection, disons d'abord qu'il ne s'agit pas de *faits d'expérience* interne ou externe à constater ni à discuter. Nous ne cherchons pas à savoir si l'on peut se tromper sur les objets à croire ; si l'on peut s'imaginer croire, d'un acte de foi très correct, des propositions que l'on tient pour révélées mais qui ne le sont pas, et qui parfois même sont entièrement fausses : malheureusement l'expérience nous dit qu'il en fut souvent et que souvent encore il en sera ainsi. — Nous ne cherchons pas non plus à savoir si en réalité les croyants sont toujours aussi fermes qu'ils le pourraient et le devraient; et si toujours leur foi surnaturelle l'emporte pratiquement en solidité sur leurs convictions naturelles : l'expérience nous dit que malheureusement encore il y a bien des faiblesses, des défaillances, voire même des apostasies, dans un domaine où l'héroïsme serait continuel si le fait y était perpétuellement d'accord avec le droit.

181. — Mais nous demandons si la vertu de foi agit réellement et produit en nous un véritable acte de foi, *lorsque* nous errons inconsciemment sur les points à croire, en pensant et voulant sincèrement suivre la règle de foi tracée par Dieu, définie par l'Église. Nous demandons si alors le concours surnaturel divin ne nous est pas retiré, si la vertu de foi ne demeure pas inerte à

notre insu, si enfin nous ne faisons pas simplement un acte naturel et irrégulier au lieu d'un acte régulier et surnaturel. — Nous demandons si objectivement et de soi les vérités divinement révélées n'ont pas une certitude égale, peut-être même supérieure, aux vérités que la raison humaine connaît par intuition ou par évidente démonstration. Nous demandons si notre certitude subjective, en la supposant exactement proportionnée à la valeur de ses motifs, n'est pas plus grande quand elle procède de motifs surnaturels que lorsqu'elle résulte de motifs simplement naturels. — Et à ces diverses questions nous allons répondre qu'en effet l'acte de foi théologale exclut *absolument* toute erreur, et inclut *absolument* toute certitude.

182. — *a*) Un acte psychologique quelconque dépend tellement de son motif, de son objet formel, qu'en le perdant il perd sa nature propre et son essence spécifique, pour ne plus exister le moins du monde ou pour être changé en une toute différente opération. Otez, par exemple, à la volonté l'*égalité*, l'équivalence, qui est le motif ou l'objet formel de ses actes de justice, et substituez-y le *tempérament* ou la modération dans l'usage des biens utiles, agréables : vous aurez un acte de tempérance et non plus de justice. Substituez-y l'*inégalité* ou l'*intempérance*, et vous n'aurez plus aucun acte de vertu, mais un acte coupable, un péché. — A l'*autorité de Dieu*, motif formel de la foi surnaturelle et théologale, substituez l'évidence, ou bien l'autorité de l'homme, ou encore le témoignage des démons : vous aurez respectivement un acte de science naturelle, de foi humaine, de foi diaboliquement préternaturelle. Or, la présence d'une *erreur* dans l'objet que l'on pense et veut croire sur l'*affirmation de Dieu*, exclut nécessairement celle-ci qui ne saurait jamais attester un mensonge, une fausseté. L'assentiment donné dans ces conditions sera donc *en apparence* un acte de foi divine, mais en réalité un acte manquant de ce qui est le plus essentiel pour cette foi divine,

par conséquent un acte illogique et vain. — Il en serait presque de même, quoique sans fausseté, si l'on voulait croire à une vérité purement naturelle en la supposant révélée de Dieu. Quelqu'un s'imagine que la gravitation newtonienne est attestée par la Sainte Écriture, et il entend faire là-dessus un acte de foi divine : l'erreur par laquelle il attribue à Dieu cette révélation imaginaire ne peut certes assurer à sa prétendue croyance l'autorité du témoignage révélateur ; et c'est bien inutilement qu'il s'efforcerait de croire surnaturellement ce qui ne s'appuie nullement sur le motif de la foi (1).

183. — Cette impossibilité de faire un acte de foi surnaturelle serait plus grande encore, au cas où l'on se déciderait à une pareille tentative par la fausse persuasion que l'Église aurait proposé authentiquement et défini infailliblement le dogme imaginaire auquel on voudrait adhérer, — comme si, par exemple, on s'avisait de croire que Dieu a révélé et que l'Église enseigne la gravitation universelle. Deux erreurs de ce genre seraient deux fois suffisantes pour empêcher l'acte de foi divino-catholique de se produire. — Si pourtant l'erreur concernait la seule définition ecclésiastique, et si réellement l'objet qu'on a en vue était divinement révélé, la présence du *motif* de la foi théologale en rendrait l'acte possible ; et l'on ferait vraiment un acte de *foi divine* bien qu'il ne pût être un acte de *foi catholique*.

184. — N'omettons pas de considérer ce motif essentiel dans les conditions et circonstances concrètes où il influe sur la formation de l'acte de foi. — Ainsi que nous le montrerons plus tard, il intervient tout imprégné de grâces surnaturelles. Le croyant le connaît et y adhère avec le secours de la grâce ; sa motion logique et psychologique sur l'intelligence et la volonté du même croyant est aussi accompagnée de cette grâce

(1) Cf. Conc. Vatic., const. *de Fide cath.*, can. 2 relat. ad cap. III ; *Schema constitutionis dogmaticæ de doctrina catholica*, cap. VI, cum notis 14 et 15. (Coll. *Lacen.*, t. VII, col. 510, 526-528.)

actuelle ; enfin l'opération qui en résulte, l'acte même de la foi, est intrinsèquement élevée, animée, soutenue, par la grâce au moins actuelle. — Dieu, auteur unique et distributeur immédiat de la grâce, se trouve donc engagé et compromis, si l'on me permet ce langage, dans la production de l'acte de foi. Il ne peut ni en décliner la responsabilité, ni surtout y approuver une incorrection, une inexactitude, un mensonge, une fausseté. La présence de sa grâce exige l'absolue vérité de l'acte ; l'absence de sa grâce entraîne la nullité de l'acte comme opération surnaturelle et théologale. Donc, sans vérité, l'acte est sans motif comme sans grâce : ce n'est plus un acte de foi.

185. — Tel est le sens profond de la formule empruntée par le concile de Trente à la théologie scolastique : « le faux ne peut être objet de foi (1). » — D'une façon très laconique mais très décisive, saint Thomas la justifiait en disant que « rien ne peut tomber sous la foi, sinon en tant que contenu sous la Vérité première sous laquelle aucune fausseté ne peut se trouver comprise, pas plus que le *non-être* sous l'*être* ou que le *mal* sous le *bien* : d'où il résulte que *nulle fausseté* ne peut être objet de la foi (2). » — Comment du reste la foi, qui est une vertu intellectuelle, qui doit par conséquent perfectionner l'intelligence, pourrait-elle admettre le faux dans son domaine ? « Le *vrai* est le bien de l'intelligence, » et « toutes les vertus qui perfectionnent l'intelligence excluent totalement le faux, car il est essentiel à la vertu d'être ordonnée uniquement vers le bien (3). »

186. — Si Dieu ne peut couvrir de son autorité, soutenir et animer de sa grâce, les actes irréguliers par

(1) « Quum nullus scire valeat certitudine fidei *cui non potest subesse falsum*, se gratiam Dei esse consequutum. » (*Sess. VI*, c. 9.) — Pour faire un acte de foi sur sa propre justification, sur sa future et finale persévérance, il faudrait donc en être instruit par « une révélation spéciale. » (*Ibid.*, can. 16, coll. 12-15.)

(2) *Sum. Theol.*, 22, q. 1, a. 3.

(3) *Ibid.*, 1m : « Quia *verum* est bonum intellectus, — ideo omnes virtutes quæ perficiunt intellectum excludunt totaliter falsum, quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. »

lesquels les fidèles voudraient et penseraient croire surnaturellement à sa révélation, il ne refuse pourtant pas nécessairement son divin concours à leur bonne volonté, à leur droite intention, à leurs pieux efforts. Tant qu'il s'agit seulement de croire *en général* ce qui doit être cru, la grâce et le mérite peuvent bien ne leur pas manquer. Mais ils leur manquent absolument dès qu'il s'agit de croire *en particulier* tel point non révélé, telle proposition purement humaine, surtout telle erreur maladroitement ou malignement enseignée à de simples fidèles par des maîtres incapables ou indignes (1). — Quant à la possibilité d'éviter de tels enseignements et de ne faire jamais que de vrais et réels actes de foi théologale, elle nous est largement octroyée, solidement garantie, par la comparaison ordinairement très facile à établir entre les leçons ou prédications des pasteurs individuels avec celles des conciles généraux et surtout du souverain pasteur des pasteurs. Les moyens abondent de plus en plus d'entendre l'infaillible parole du Pape; et ni les erreurs dissimulées ni les hérésies affichées n'ont désormais grande chance d'usurper, comme autrefois, le titre et l'apparence de vérités authentiquement certifiées par Dieu, authentiquement proposées par l'Église.

187. — *b*) Ce privilège d'inerrance absolue donne à l'acte de foi théologale une incontestable certitude, une invincible fermeté. Mais pourtant ce n'est encore là qu'une certitude et une fermeté *négatives;* et il importe d'y joindre le complément des garanties *positives* contenues, comme les précédentes, dans le motif même de la foi. — Soit qu'on le considère en lui-même, soit qu'on étudie les circonstances, les conditions, et pour ainsi dire le cortège dont il est entouré, on est autorisé à conclure qu'il nous est impossible, en dehors de la vision béatifique, de former un assentiment plus énergiquement motivé que celui de la foi. — Nous avons déjà traité

(1) Nous avons déjà signalé, à ce point de vue, l'avantage de l'acte de foi universel et implicite. (*Log. surn. obj.*, Théor. XCVI.)

amplement ce sujet au point de vue apologétique, sur la fin de notre *Logique surnaturelle objective* (1). Nous serions heureux que le lecteur voulût bien s'y reporter, pour saisir toute la valeur de ce que nous allons exposer brièvement.

188. — L'*autorité divine*, ce droit de Dieu à être cru sur parole quand il daigne converser avec ses créatures, est d'une évidence incontestable. — On prouve très clairement, très rigoureusement, l'*existence* d'un premier moteur immobile, par l'existence intuitivement certaine d'un monde en mouvement, d'une humanité en mouvement, d'une multitude de personnalités humaines en mouvement. — On prouve très clairement, très rigoureusement, l'*infinie perfection* de ce suprême moteur; et par conséquent l'étendue illimitée de sa science, l'impeccabilité absolue de sa conscience, la rectitude infaillible de son témoignage, s'il daigne le faire entendre à quelque intelligence créée par sa toute-puissance. — On prouve très clairement, très rigoureusement, la *possibilité* de cette communication entre lui et l'homme; la *facilité*, pour celui-ci, d'en discerner le sens et l'authenticité; l'*obligation* immédiate et inéluctable qui en résulte, d'adhérer intellectuellement et moralement à ce que Dieu révèle. — On prouve très clairement, très rigoureusement, la *réalité historique* d'une telle révélation, d'une institution religieuse pour la mettre en œuvre, d'une autorité doctrinale pour l'enseigner et l'expliquer sans erreur, d'un devoir strict obligeant une multitude d'hommes à croire cette révélation, à entrer dans cette institution, à obéir à cette autorité (2).

189. — Cette double démonstration des *motifs de crédi-*

(1) *Théorèmes XCIII-XCVI.*

(2) Si nous parlons d'une *multitude* et non pas de l'*universalité*, c'est qu'au point de vue historique, au point de vue *du fait*, tous les hommes n'arrivent pas à une connaissance suffisante des préambules de la foi, sans qu'il y ait en cela un péché formel de leur part : l'obligation *individuelle et pratique* de croire à la révélation n'existe donc pas *en fait* pour eux, et nous verrons plus loin quelle est leur situation morale relativement au salut.

bilité et du *motif de croyance* entoure le témoignage divin, la parole révélatrice, des évidences les plus lumineuses et des certitudes les plus solides qu'il y ait dans la philosophie, dans la morale, dans l'histoire. Et l'acte de foi théologale, même simplement considéré au point de vue logique et naturel, bénéficie de toutes ces évidences, de toutes ces certitudes, à un degré qui n'est surpassé par aucune thèse des philosophes, par aucune décision des moralistes, par aucun récit des historiens. — Mais il faut y ajouter l'appoint de sécurité surnaturelle résultant des grâces dont Dieu soutient et anime la connaissance des motifs de crédibité et du motif de croyance (1). Elles ne sont pas seulement un préservatif absolument efficace contre toute illusion, contre toute erreur, dans les préliminaires de l'acte de foi. Elles y sont positivement une marque de coopération divine, une preuve de rectitude, un sceau de vérité; et si nous ne pouvons le savoir par expérience, par sentiment, par conscience, nous le savons fort bien par révélation surnaturelle et par raisonnement naturel. Nous savons de ces deux manières que nulle science purement humaine ne jouit de telles garanties, et nous en concluons que notre confiance subséquente dans la solidité objective de l'acte de foi peut et doit être sans limites.

190. — Si maintenant nous comparons, quant à leur certitude respective, le *jugement de crédibilité* et l'*acte de foi théologale*, nous constaterons d'abord que le premier est d'une certitude *évidente* et *démonstrative*, en tant qu'il résulte logiquement de raisonnements indubitablement vrais (2); tandis que le dernier est d'une certitude *inévidente* et *autoritative*, en tant qu'il répond fidèlement et prudemment au témoignage le plus certain et le plus

(1) Cf. *Log. surn. subj.*, nos 141-143.

(2) Tous les raisonnements établissant la crédibilité d'un objet révélé peuvent se résumer dans le syllogisme suivant : « Je dois croire telle proposition, si Dieu l'a révélée; or il l'a révélée; donc *je dois* la croire ». Cette conclusion, qui est proprement le jugement de crédibilité, est bien différente de l'acte de foi qui s'énonce ainsi : « *Je crois* cette proposition, parce que Dieu l'a révélée. »

autorisé qui puisse être (1). — Dialectiquement donc et psychologiquement, l'acte de foi théologal est d'une autre catégorie que le jugement de crédibilité, puisqu'il n'a pas l'*évidence* de celui-ci. Métaphysiquement, théologiquement, il appartient à la catégorie de la vision intuitive, soit divine soit béatifique, attendu qu'il participe à la science même de Dieu, non pas encore quant à son *évidence* mais déjà quant à son infinie *certitude*. Et comme cette certitude infinie est objectivement identique à l'infinie évidence de l'acte divin de connaissance, l'acte de foi est sûrement garanti et cautionné par celle-ci ; et le crépuscule, la demi-lueur, que son objet projette dans notre intelligence, est incontestablement le reflet de l'infiniment claire vue que Dieu a de soi-même et de tout. — Aussi ne pouvons-nous hésiter à conclure que l'acte de foi est incomparablement supérieur au jugement de crédibilité, de même qu'à tous les jugements naturellements évidents : il les surpasse tous en *certitude* ; et à défaut d'*évidence*, il a une *objectivité* mille fois plus réelle que la leur à tous tant qu'ils sont.

191. — Le rôle si rassurant du *motif de la foi* nous suggère une nouvelle réponse, la plus nette et la plus satisfaisante de toutes, à l'objection tirée de la préparation fort imparfaite, fort irrégulière, dit-on, de l'acte de foi théologale des enfants, des ignorants, des simples fidèles. On prétend qu'ils déraisonnent le plus souvent sur la question des motifs de crédibilité, et qu'ils sont privés par conséquent des secours surnaturels nécessaires pour croire surnaturellement et méritoirement. — Nos observations antérieures sur la foi naturelle des petits et des humbles suffiraient largement à résoudre cette difficulté (2). Mais nous y ajoutons 1. que si une connaissance

(1) L'acte de foi n'est nullement la conclusion d'un syllogisme, ou d'un raisonnement quelconque ; il ne *résulte* pas d'une *démonstration*, mais il *répond* à une *affirmation*, à l'affirmation de Dieu. C'est un point sur lequel on ne saurait trop insister ; mais il n'empêche pas l'acte de foi de bénéficier totalement des certitudes et des évidences afférentes à ses préambules.

(2) Cf. ci-dessus *Théorème XI* : HAUNOLD, *Theol. specul.*, lib. III, tr. IX, c. 2, contr. 3 ; L. DE POMPIGNAN, *Controverse pacifique sur la Foi des enfants et des adultes ignorants.* (MIGNE, *Cursus Theol. compl.*, t. VI, col. 1039-1560.)

absolument fausse des raisons et du motif de croire à la révélation, doit assurément empêcher la production d'un véritable jugement de crédibilité et d'un véritable acte de foi, elle n'est pas si fréquente qu'on paraît le supposer, chez les simples fidèles du moins, car chez les doctes la sophistique peut être plus fréquente et plus nuisible ; 2. que l'essentiel, en fait de motifs de crédibilité, se réduit à un fort petit nombre de points très faciles à bien connaître ; 3. que le plus essentiel, le motif même de la foi, l'autorité de Dieu, est la chose du monde la plus manifeste, la moins sujette aux doutes et aux erreurs ; 4. que des ignorances ou inexactitudes dans les points accidentels, accessoires, ne sauraient entraver l'opération surnaturelle du croyant et la coopération surnaturelle de Dieu ; 5. que toute l'apologétique préliminaire à l'acte de foi théologale est concrétisée, suivant la déclaration du concile de 1870, dans l'Église catholique dont l'existence, la divinité, la doctrine, sont tout à fait obvies et accessibles à quiconque est en rapport avec elle et sait réfléchir ; 6. que ce moyen d'arriver à la foi est revêtu de toutes les conditions de prudence, de logique, de rectitude, exigées par « l'auteur et le consommateur de la foi (1) ; » 7. qu'en fait c'est presque toujours et peut-être même toujours par cette voie si droite, si plane, si sûre, que les hommes parviennent à croire ; et qu'ainsi 8. leur contact s'établit d'une façon rigoureusement exacte avec le motif de la foi, avec l'autorité divine, garantie souveraine et sceau infaillible de notre croyance surnaturelle (2).

192. — *c*) Cette grande caution divine, cette infaillible

(1) Hebr., xii, 2.

(2) L'essentiel est ici que l'on *juge croyable la révélation*, que l'on *sache Dieu incapable d'erreur ou de mensonge*, et qu'on *ait au moins un bon argument pour chacun de ces points*. Sans cela on n'aurait pas la certitude rationnelle et vraie qui doit conduire jusqu'à la foi. Les erreurs et faux systèmes qui ne laisseraient pas subsister *au moins ce bon argument* pour chacun des deux préliminaires de la foi (*jugement de crédibilité* et *connaissance du motif de la foi*), empêcheraient l'acte de foi de se produire dans les conditions de *bon sens* qui sont aussi les conditions de *grâce surnaturelle*. On voit par là comment des apologies néokantiennes peuvent nuire à la foi sous prétexte de la servir.

garantie incluse dans le motif de la foi théologale, cette assurance dont les enfants et les simples bénéficient aussi bien que les adultes et les doctes, se manifeste souvent par des *effets* que l'expérience interne ou même externe peut atteindre et constater. — On sait combien l'influence de la volonté sur l'esprit, dans l'ordre purement naturel, peut donner de solidité à nos idées et convictions; combien l'intérêt que l'on trouve à soutenir une opinion, un système, une doctrine, peut augmenter le zèle qu'on y met; combien les passions sagement réglées et sagement employées peuvent fortifier le courage des orateurs, des artistes, des gens de guerre. — Or, la grâce de Dieu peut produire ces résultats et de plus considérables encore, pour appuyer et protéger les vertus de l'ordre surnaturel, notamment pour donner aux croyants un sentiment de paix, de fermeté et d'ardeur merveilleuses. — Je sais fort bien que les hérétiques et les autres errants montrent souvent des dispositions, et des obstinations, analogues à ces phénomènes d'origine surnaturelle et divine. Mais l'apologétique offre une méthode et un *criterium* indubitables pour faire le discernement de ces esprits si dissemblables (1); et les fidèles sont en droit de considérer comme un don de Dieu, comme une assurance sérieuse quoique secondaire, l'impression profonde et l'onction pénétrante qu'ils ressentent à la lecture des Livres sacrés, et principalement à l'audition de la prédication ecclésiastique.

193. — Objectivement, du reste, le fait que ces sentiments de conviction et de confiance accompagnent une croyance motivée par l'infaillible autorité de Dieu, leur communique à eux-mêmes un caractère et une valeur que n'ont pas les sentiments inspirés par la simple évidence naturelle. Intimement unis à l'acte théologal de foi, les premiers ne sauraient être vains et illusoires, comme s'ils procédaient d'une passion s'ajoutant indûment à la foi pour en diminuer le mérite et la pureté. Mais si

(1) Cf. *Logique surn. obj.*, Théor. XXXIV et suivants.

nulle perturbation de ce genre n'intervient, s'ils résultent véritablement de la grâce actuelle ou des efforts raisonnables et modérés de l'esprit humain lui-même, ils participent comme le fond et l'essence de l'acte à la caution de son objet formel, à la garantie résultant de son motif, de l'autorité infinie de Dieu.

194. — *d*) C'est seulement dans ce sens et sous les réserves que nous avons indiquées à plusieurs reprises en ce *Théorème*, que l'on peut accueillir le concours des facultés affectives et sensitives pour la formation ou le maintien de la foi dans les âmes. — L'imagination et les nerfs, le goût et l'esthétique, qui ont tant de pouvoir sur nos contemporains, ne suffisent point d'eux-mêmes à commander ni à consolider la foi. — Le concile du Vatican veut que « l'obéissance de notre foi soit d'accord avec la raison » (1). Il déclare que « l'assentiment de la foi n'est pas du tout un *mouvement aveugle* de l'âme » (2). Il frappe d'anathème quiconque dirait « que la révélation divine ne peut devenir croyable par des marques extérieures; et que, par conséquent, les hommes ne doivent être mus à croire que *par l'expérience interne* de chacun ou par une *inspiration privée* » (3). Il enseigne que pour les catholiques l'Église même est la preuve très certaine que leur foi « est appuyée sur un très solide fondement; » et « qu'ils ne peuvent jamais avoir aucune juste cause de changer ou de révoquer en doute la foi qu'ils ont reçue de son magistère » (4). — Le caractère essentiel de la foi théologale est donc une *objectivité absolue*. Elle la

(1) « Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta. » (*Constit. de Fide cath.*, c. 3.)

(2) « Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus, etc. » (*Ibid.*)

(3) « Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit. » (*Ibid.*, can. 3).

(4) « Quo fit ut ipsa (Ecclesia)... filios suos certiores faciat firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur. — Illi enim qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eamdem revocandi. » (*Ibid.*, c. 3: cf. can. 6).

tire de son *motif*, de l'*autorité de Dieu*, en y adhérant et s'y unissant intimement sur l'avis d'une prudente raison et sur l'ordre d'une sage volonté. Elle n'est pas soumise aux fluctuations et aux caprices du sentiment, parce qu'elle ne dépend pas de lui et ne se base pas sur lui. Elle ne craint pas les instinctives hésitations, les doutes involontaires, les tentations rationalistes, parce qu'elle peut leur opposer des motifs réellement *évidents* de crédibilité, un motif absolument *évident* de croyance. Elle sait que jamais nulle raison sérieuse et vraie ne se présentera qui l'oblige de suspendre son assentiment à la parole de Dieu, d'en remettre en question les titres apologétiques, de douter de l'Église ou des enseignements authentiques de la Bible et de la Tradition. Et comme jamais il n'est permis d'agir sans juste cause, surtout en matière aussi grave que celle-ci, l'abandon même simplement temporaire et provisoire de la foi, l'incertitude volontaire sur la bonté de ses motifs de crédibilité ou de son motif de croyance, sont nécessairement et *de soi* des *fautes graves* pour un catholique. A moins d'être excusé par quelque manque de volonté ou de liberté, il ne saurait être incrédule en même temps que juste et saint. — Son ignorance pourra bien lui faire accepter comme solides des objections sans valeur, comme licites des doutes ou des négations inadmissibles. — Mais si elle peut ainsi, comme en toute autre matière, l'exempter d'un péché *subjectif* et lui conserver la grâce de Dieu et les vertus surnaturelles, elle ne peut aucunement le préserver d'un péché *objectif* qui se rencontrera toujours dans ces doutes et ces négations, parce que toujours ils manqueront de vérité objective et même d'apparences objectivement sérieuses de vérité (1).

(1) Cf. Th. Granderath. S. J. *Constitutiones dogmaticæ S. Œ. C. Vaticani*, pars I, c. 2, comment. 4; Jos. Kleutgen, S. J., *Theol. d. Vorzeit*, ed. 2, t. V, p 464 et seq. — On sait que le concile du Vatican a surtout entendu réprouver la doctrine de G. Hermès sur la foi, c'est-à-dire l'adaptation du kantisme à la connaissance religieuse et révélée. A ce point de vue, les documents conciliaires recueillis dans le t. VII de la *Coll. Lacen.* ont une particulière importance contre certaines imitations françaises de l'hermésianisme.

195. — Notre âge n'est pas le premier qui ait marqué du mépris pour la certitude de la foi, et qui ait en conséquence mérité d'être blâmé et censuré par l'autorité ecclésiastique. Au XIII^e siècle déjà, Raymond Lulle, cet inventeur de puérilités bizarres et de subtilités dangereuses, déclarait audacieusement ceci : « Celui qui connaît par la foi les choses qui sont de foi peut être trompé; mais celui qui (les) connaît par la raison ne peut se tromper. Car la foi peut errer ou ne pas errer; et si l'homme erre par la foi, il n'est pas aussi coupable que s'il errait par la raison. Et de même que nous connaissons plus véritablement les choses en les voyant qu'en les palpant, ainsi la raison nous dispose plus véritablement que la foi à connaître la vérité. Mais comme nous trouvons quelquefois la vérité en palpant, ainsi quelquefois nous connaissons la vérité par la foi, — de même que les aveugles quelquefois trouvent et quelquefois ne trouvent pas ce qu'ils veulent (1). » Lulle ne tenait point la foi pour surnaturelle, nous le verrons bientôt; et c'est pourquoi il la ravalait au-dessous de la raison quant à l'inerrance et à la certitude. Il la comparaît au simple toucher des aveugles, très inférieur assurément à la vue comme moyen de découverte. Son système s'est perpétué jusqu'à nos jours, et s'y est largement propagé, sans qu'on lui ait toujours assez résisté dans les écoles de théologie. La censure dont Grégoire XI l'a frappé au XIV^e siècle, le dénonçant comme erroné sinon comme

(1) « *Art. 96.* Omnes articuli fidei et Ecclesiæ sacramenta ac potestas papæ possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes. — *Art. 97.* Fides est necessaria hominibus rusticis, insciis, ministralibus, et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem et diligunt cognoscere per fidem; sed homo subtilis facilius trahitur ad veritatem christianam per rationem quam per fidem. — *Art. 98.* Qui cognoscit per fidem ea quæ sunt fidei potest decipi; sed qui cognoscit per rationem non potest falli; nam fides potest errare et non errare; et si homo errat per fidem, non habet tantam culpam sicut si erraret per rationem; et sicut verius cognoscimus ea quæ videmus quam ea quæ palpamus, ita verius sumus dispositi ad cognoscendum veritatem per rationem quam per fidem; sed sicut palpando aliquando invenimus veritatem, ita etiam quandoque per fidem cognoscimus veritatem, sicut cæci qui aliquando inveniunt quæ volunt, aliquando non. » (Cf. *Loy. surn. subj.*, n° 491.)

hérétique (1), a donc été fort utilement confirmée et amplifiée par l'autorité pontificale au concile de 1870; et notre devoir très particulier, très urgent, est d'y opposer l'apologétique traditionnelle de l'Église dans toute sa rigueur et dans toute sa vigueur, ne cédant rien aux rêveries des sentimentalistes et des kantistes bien ou mal intentionnés.

Théorème XXIX.

196. — *Encore que le motif de la foi n'agisse qu'en tant qu'il est vérité d'ordre* naturel, *il est cependant assez revêtu par Dieu d'énergie* surnaturelle, *pour concourir efficacement à la production de l'acte essentiellement* surnaturel *de foi théologale.*

197. — L'influence du *motif* de la foi théologale sur cette *vertu* afin de la mettre en mouvement, et sur son *acte* afin de le faire éclore, présente une difficulté d'explication qui a maintes fois embarrassé nos psychologues. — La vertu de foi, l'acte de foi, sont *essentiellement surnaturels,* comme nous le savons déjà et comme nous le montrerons plus amplement bientôt. Or, le motif de la foi, l'autorité de Dieu, n'est-il pas une notion d'ordre *purement naturel?* Notre intelligence humaine ne la découvre-t-elle pas en réfléchissant sur les données du monde sensible, et n'est-ce pas elle qui nous le propose comme raison logiquement et moralement suffisante de croire à la « parole de Dieu »? — Sans doute celle-ci renferme plus d'une déclaration, plus d'une révélation, relativement à ce *motif* qui devient ainsi une vérité dogmatique et surnaturelle. Mais ce n'est pas comme tel qu'il peut solliciter et mouvoir notre croyance : autrement il nous induirait, chose indigne de Dieu, à commettre un sophisme indigne de

(1) Le pape, en effet, condamna les articles de Lulle, « ut erroneos et maximam partem hæreticos, » par son décret du 26 janvier 1376.

nous, en nous portant à croire la révélation parce que Dieu a révélé qu'il le faut, à croire que Dieu a dit vrai parce qu'il affirme dire vrai. Une telle foi serait à coup sûr un grand sacrifice de notre part, — sacrifice trop grand, que Dieu ne nous demandera jamais parce qu'il ne veut et ne peut vouloir rien de déraisonnable. Le motif de la foi se présente donc à nous comme un principe *naturel*, rationnel, philosophique. — Mais alors comment peut-il agir dans l'ordre *surnaturel* de la foi, où son rôle est manifestement capital? S'il n'était question que du *motif de crédibilité* qui, lui aussi, est naturellement démontré, naturellement évident, naturellement certain, nous aurions la facilité de répondre que son influence dans la production de l'acte de foi n'est que médiate et lointaine. Au contraire, le *motif de croyance* est immédiatement et intimement en contact avec l'*acte de croire :* et ce contact paraît inexplicable si les deux termes à unir ne sont pas de la même catégorie d'êtres. — Aussi nombre d'auteurs, voulant d'une part esquiver le cercle vicieux signalé tout à l'heure, et voulant d'autre part surnaturaliser complètement le motif de la foi en le considérant lui-même comme *révélé*, comme *divinement attesté*, ont supposé que l'esprit ne saisit pas cette qualité surnaturelle *avant* de croire, mais *dans l'acte* même de croire. — J'avoue ne pas comprendre du tout que cela se puisse faire; toutefois, comme c'est peut-être faiblesse intellectuelle de ma part, je me contente d'observer que cette solution très subtile est encore plus inutile. Si, en effet, le motif n'est pas connu comme surnaturel *avant* que de mouvoir ma raison, sa surnaturalité ne sert de rien puisque elle ne détermine et ne meut pas (1).

198. — La cause de cette difficulté, et de l'insuffisante solution qu'on y apporte, paraît être la notion exagérée

(1) Il ne s'agit pas, en effet, d'une motion *mécanique* transmise à un mobile qui la subit *sans la connaître :* mais d'une motion *intellectuelle* consistant ormellement dans la proposition d'une vérité à l'esprit, et dans l'*acceptation consciente* qu'il en fait.

qu'on se fait de l'influence exercée par le motif de la foi sur la vertu à mouvoir, sur l'acte à produire. On suppose qu'il faut absolument que leur *surnaturalité* à tous les trois soit égale, et qu'elle soit formellement et distinctement perçue par le fidèle; qu'il veuille donc expressément faire un acte, non pas seulement supra-rationnel, mais surnaturel; et que, pour le faire tel, il entende explicitement se servir d'un motif surnaturel et d'une vertu surnaturelle. — Or, cette théorie pèche par un double excès. Il n'est pas nécessaire, tout d'abord, que le *motif* d'un acte surnaturel de foi soit *subjectivement* aussi surnaturel que celui-ci; il n'est pas nécessaire, d'ailleurs, que le croyant ait une *connaissance expresse* de la surnaturalité des principes d'après lesquels il agit, ni des effets auxquels il tend et arrive avec l'aide de la grâce divine. — Expliquons soigneusement ces deux observations.

199. — *a*) Si l'*acte de foi* ne procédait que *logiquement* de son motif, de l'autorité de Dieu intellectuellement et antérieurement connue, — comme les conclusions syllogistiques procèdent uniquement et logiquement des deux prémisses qui leur servent de motifs, — il ne saurait être surnaturel que si son motif était lui-même *logiquement* surnaturel, c'est-à-dire, proposé et connu par voie de révélation. — Si la *vertu surnaturelle de foi* ne passait de la puissance à l'acte que sous l'influence de ce motif, il faudrait probablement aussi qu'il fût surnaturellement révélé et connu, pour avoir une si haute efficacité. — Mais l'*acte de foi* ne procède pas exclusivement de son motif: il procède de la volonté prévenue et soutenue de la grâce; il procède du jugement de crédibilité pareillement prévenu et soutenu de la grâce; il procède des connaissances religieuses qui ont amené ce jugement et qui ont déjà participé à la grâce; il procède notamment et tout particulièrement de la connaissance de l'autorité de Dieu sur nous, connaissance à laquelle ne fait assurément pas défaut

cette grâce que nous verrons requise et accordée par Dieu pour « le commencement de la foi. » (1) — La *vertu de foi* n'est pas non plus uniquement excitée par la conviction que nous avons du droit de Dieu sur notre esprit. Elle est premièrement et principalement mise en action par la grâce divine actuelle, sans laquelle nous serions à jamais incapables de nous servir de ces puissances surnaturelles qui sont bien en nous, mais infiniment au-dessus de nous.

200. — Le rôle et l'influence du motif de la foi, ainsi réduits à leurs vraies limites, n'exigent certainement plus cette entière et pleine surnaturalité qu'on était d'abord tenté de réclamer pour lui. N'ayant pas à mettre seul en mouvement le *processus* psychologique nécessaire à la production de l'acte de foi, il peut se contenter d'être accidentellement et pour ainsi dire superficiellement surnaturel (2). S'il ne l'est pas en tant que *vérité en soi,* que *principe logique,* que *moteur objectif,* il l'est en tant que *vérité conçue,* que *principe psychologique,* que *moteur subjectif,* puisque la grâce coopère intimement à la connaissance et à la certitude que nous en avons. — Du reste, s'il n'est pas aussi complètement et parfaitement surnaturel que les objets révélés et que les vérités de foi qu'il nous détermine à croire, il les surpasse par l'*évidence* qu'il possède en propre et qu'ils n'ont pas encore pour nous : cette supériorité relative lui confère un titre assurément efficace pour mouvoir la raison humaine à produire l'acte de croyance théologale (3).

201. — Si distincts, en effet, que soient l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, leurs puissances ont pour *substratum* commun la même nature humaine ; ou plutôt les

(1) Nous en avons déjà parlé en *Log. surn. subj.*, p. 75-76.

(2) *Supernaturale quoad modum, non quoad substantiam,* disent les scolastiques modernes.

(3) Elle ne cesse pas, en effet, d'être la *raison humaine* quand elle est revêtue de la foi surnaturelle ; et si le motif de croire, qui est naturellement capable de la déterminer à l'état naturel, se trouve élevé par la grâce actuelle à l'ordre surnaturel, on ne concevrait pas qu'il fût incapable de mouvoir si peu que ce fût la raison *surnaturalisée.*

puissances naturelles sont le *substratum* auxquelles adhèrent les puissances surnaturelles; et le motif capable de déterminer la raison naturelle, sera également capable de déterminer la foi surnaturelle subsistant en celle-ci, s'il est mis par la *grâce actuelle* à la hauteur de l'ordre surnaturel. Il y serait mis davantage assurément s'il était dès lors connu et considéré comme révélé; mais il y est assez avec la simple grâce actuelle, qui n'a pas l'inconvénient de créer un cercle vicieux tout à fait inévitable dans l'hypothèse où nous commencerions à croire les *vérités de la révélation* à cause de l'autorité divine *révélée*. — Non seulement la grâce actuelle échappe à cet inconvénient grave, mais elle a le grand avantage de laisser l'*homme* coopérer effectivement et réellement *comme tel* à l'acte surnaturel de foi; car c'est bien *lui* qui se détermine à croire et qui croit, sous l'influence d'un principe qu'il a découvert *lui-même* et dont il perçoit *naturellement* toute l'évidence (1). L'homme est donc tout entier dans le croyant, — la raison tout entière dans la foi, la science tout entière dans la croyance. Ni suppression ni diminution de l'une au profit de l'autre.

202. — Je veux bien accorder que le cercle vicieux dont je me suis plaint n'existerait plus réellement, si après un *premier* acte de foi motivé par l'autorité de Dieu *rationnellement démontrée,* et embrassant explicitement cette autorité même, on en formait un autre qui serait motivé par la dite autorité considérée désormais comme objet de révélation et de croyance surnaturelles. Au point de départ, en tête de la série des actes de foi indéfiniment multipliables, il y aurait une suffisante garantie de bon sens et de droite logique. — Mais, en fait, les choses ne se passent généralement pas ainsi; les fidèles croient presque toujours par le moti

(1) Si le fidèle était déterminé à croire par la lumière *surnaturelle* d'un motif *révélé,* il serait dans une condition fort semblable, quant au *mérite,* à celle des élus qui sont déterminés à voir par la lumière *surnaturelle* de *gloire,* et qui n'y ont certainement aucun mérite.

naturellement connu de l'autorité divine. La régularité de l'acte de foi y gagne en netteté, en simplicité, en énergie. — Du reste, l'intervention *subséquente* du motif de la foi considéré comme révélé laisserait subsister, pour le *premier* acte de foi, la grave difficulté provenant de ce qu'un motif *naturel* nous déterminerait à un acte surnaturel : et si l'on n'adoptait pas notre explication tirée du rôle de la grâce actuelle, on ne parviendrait pas à sortir d'affaire.

203. — *b*) Ajoutons, pour dissiper les derniers nuages qui planeraient sur cette question, que le croyant n'a pas à se préoccuper du caractère *intrinsèquement* surnaturel de son acte de foi, ni des relations *dynamiques* à établir entre celui-ci et le motif de la foi. Ce sont là choses métaphysiques réservées à Dieu qui les produit comme il faut, et à la théologie qui en disserte à huis clos. — Il suffit amplement aux fidèles d'apporter ici leur bon sens et leur bonne volonté ; de croire tout ce que Dieu affirme et parce qu'il l'affirme ; d'y donner le sens fixé par l'infaillible interprétation de l'Église ; de ne rien croire de contraire ni de contradictoire à celle-ci. Dieu, voulant sincèrement le salut de tous les hommes, leur prête son concours et sa grâce aussi largement qu'ils en ont besoin pour s'acquitter de leur fonction de croyants, ne les en privant que s'ils font acte d'erreur ou d'hérésie quand ils prétendent l'accomplir. — Qu'importe donc, à la production d'une véritable croyance surnaturelle, que le fidèle remarque ou non le caractère simplement naturel de la connaissance et de la certitude qu'il a du motif de croire? Qu'importe même, s'il n'a pas expressément en vue la théorie de l'ordre surnaturel, qu'il ne songe pas à la grâce de Dieu, à la surnaturalité de la révélation, à la transcendance de la foi sur la raison? Le problème que nous venons d'examiner est purement scientifique, et l'on aurait grandement tort de lui attribuer une importance pratique. On aurait tort surtout d'inspirer aux catéchumènes ordinaires des

inquiétudes scrupuleuses sur la façon dont ils connaissent le *motif de la foi;* et pourvu qu'ils sachent que cette foi est un don de Dieu, à solliciter humblement de Dieu par la prière faite avec le secours de Dieu, ils en savent largement assez là-dessus (1).

§ 3. — Puissances naturelles et surnaturelles requises pour la production de l'acte de foi théologale.

Théorème XXX.

204. — *L'*intelligence humaine, *munie de* forces *et de* grâces surnaturelles, *est la puissance immédiatement et formellement productrice de l'acte de foi théologale qui s'accomplit en elle et peut y subsister à l'état de* savoir habituel *également théologal.*

205. — L'acte de foi théologal étant spécifiquement un *acte de connaissance,* non pas de connaissance sensible et organique, mais de connaissance spirituelle et métaphysique, il requiert nécessairement l'intellect, l'intelligence, la raison, comme source immédiate d'où il procède, comme cause vitale dont il soit l'effet pareillement vital. — Si redevable qu'il puisse être à la volonté, ainsi que nous le verrons bientôt, il n'est pas son *acte.* Si dépendant qu'il se trouve de la mémoire, de l'imagination, des sens externes, il n'est pas davantage leur *acte.* — Et parce que les énergies surnaturelles requises pour qu'il puisse éclore réellement tel qu'il doit être, ne sont pas des facultés complètes, des puissances capables

(1) Les articles de foi relatifs à la grâce peuvent être assurément très nécessaires à croire explicitement, quand ils sont spécialement attaqués par l'hérésie et spécialement enseignés par l'Eglise ; les théologiens ont plus d'obligations que les simples fidèles en cette matière, ce qui n'empêche pas les chrétiens ordinaires d'être tenus d'y croire explicitement, suivant les principes généraux que nous établirons plus loin. Mais, après tout, la doctrine du surnaturel, de la grâce, de l'acte de foi, n'est pas de nécessité absolue ou de moyen pour le salut.

d'agir par elles-mêmes, mais simplement des perfections surajoutées aux puissances et facultés humaines, il n'est pas non plus leur *acte* et leur *produit* exclusif. Il lui faut l'*intelligence* pour principe vivant et actif. Il est le concept, le verbe, de la *raison* élevée à l'état et à l'opération d'*agent surnaturel*.

206. — Cette fécondité de l'intelligence suppose 1. *logiquement*, toutes les connaissances préliminaires contenues dans la double catégorie des motifs de crédibilité et du motif de croyance; 2. *dynamiquement*, l'impulsion naturelle et surnaturelle de la volonté qui ordonne de croire; la motion surnaturelle de Dieu qui excite la raison surnaturalisée à concevoir et pour ainsi dire à enfanter la foi actuelle; cette même raison surnaturalisée avec la foi habituelle ou avec les grâces actuelles qui en tiennent lieu; enfin le concours divin naturel et surnaturel nécessaire pour tous les détails de cette merveilleuse action. — Jusqu'où faut-il faire remonter la sanctification, la surnaturalisation, de l'acte de foi? Quelle en est la racine ou point de départ, logiquement et dynamiquement? A partir de quelle connaissance préliminaire et de quel mouvement intellectuel la grâce s'adjoint-elle à la nature? Où est le célèbre « commencement de la foi, » l'*initium fidei*, dont plusieurs siècles s'occupèrent après l'hérésie pélagienne et semipélagienne? Un de nos prochains *Théorèmes* essaiera de le dire avec précision (1). — Ce qu'il importe d'éclaircir en ce moment, c'est la nécessité du surnaturel, puis la diversité de ses formes, dans la production formelle de l'*acte de foi*.

207. — *a*) Que cet acte soit *vraiment surnaturel*, déjà nous avons eu occasion de le montrer scientifiquement par son objet et par son motif (2). Mais nous le savons aussi par cette double définition expresse du concile du Vatican : « Si quelqu'un dit que la foi divine n'est pas

(1) Voir ci-dessous le *Théorème XXXII*.
(2) Cf. ci-dessus, *Théorème XIX*.

distincte de la science *naturelle* de Dieu et des choses morales,... qu'il soit anathème. » (1) « Si quelqu'un dit que.... la grâce de Dieu est nécessaire seulement pour la foi vivante qui opère par la charité, qu'il soit anathème. » (2). — Et la théorie divine, bibliquement et traditionnellement révélée, sur laquelle s'appuient ces définitions conciliaires, est qu'il y a un ordre surnaturel (3), que la foi en est le *commencement* (4), et qu'elle est par conséquent une vertu surnaturelle, même avant d'être vivifiée par la grâce sanctifiante (5); qu'elle requiert absolument pour agir l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit (6); que sans elle il est impossible de plaire à Dieu et de parvenir à la société de ses enfants, personne n'ayant jamais pu sans elle obtenir la justification, et personne ne pouvant jamais, sans persévérer en elle jusqu'à la fin, atteindre la vie éternelle (7); que Dieu, pour nous y faire ainsi persévérer, doit nous confirmer par sa grâce (8). — Cet enseignement conciliaire est le résumé aussi fidèle qu'authentique de la doctrine des Pères et des saints Livres sur l'essence de la foi (9). Nul besoin d'y insister davantage.

(1) *Constit.* de Fide, *can.* 2 ad cap. 3 : « Si quis dixerit fidem divinam a *naturali* de Deo et rebus moralibus *scientia* non distingui,... A. S. » — Comparer *can.* 3 ad *cap.* 2.

(2) « Si quis dixerit.... ad solam fidem vivam quæ per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, A. S. » (*Can.* 5 ad *cap.* 3.)

(3) Cf. Concil. Vatic., *Const. cit.*, c. II, passim.

(4) « Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est. » (*Ibid.*, c. III.)

(5) « Hanc... Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem. » (*Ibid.*)

(6) « Nemo... evangelicæ prædicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti,... gratiæ ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando. » (*Ibid.*)

(7) « Sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire; ideo nemini umquam sine illa contigit justificatio; nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam æternam assequetur. » (*Ibid.*)

(8) « In hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur. » (*Ibid.*)

(9) Voir les textes indiqués par les théologiens pontificaux dans leur *Schema* dogmatique contre le rationalisme. *Coll. Lacen.*, t. VII, col. 509-513, 525-538.

208. — A cet enseignement de très haute importance le pape Innocent XI avait brièvement mais nettement préludé, en censurant par son décret du 2 mars 1679 la proposition 23e ainsi formulée : « La foi prise au sens large, appuyée sur le témoignage des créatures ou sur quelque autre motif semblable, suffit à la justification (1). » Soutenir cette assertion était « au moins scandaleux et pratiquement pernicieux », d'après la censure pontificale : en réalité, c'était aussi faux et aussi dangereux que possible, puisque l'acte de foi perdait son caractère surnaturel en échangeant son motif divin contre un motif quelconque d'ordre fini, sentimental, instinctif, et le reste. La justification elle-même s'en trouvait essentiellement compromise, et réduite à une perfection purement humaine. Innocent XI devait donc promptement sévir; et le concile du Vatican ne faisait à son tour rien que de très utile, que de très nécessaire, en répétant et en fortifiant d'une menace d'anathème la condamnation portée par le grand pape du XVIIe siècle.

209. — Cette doctrine promulguée en 1870 et en 1679 relativement au caractère essentiellement surnaturel de l'acte de foi était déjà mise en lumière, au XIVe siècle, par la condamnation dont Grégoire XI frappait les articles 96e et 97e de Raymond Lulle, la série dont ils faisaient partie méritant d'être censurée tout entière « comme erronée et même en général comme hérétique. » — « Tous les articles de foi, disait le célèbre sophiste espagnol, les sacrements de l'Église et la puissance du pape, peuvent être prouvés et se prouvent par des raisons nécessaires, démonstratives, évidentes. » — « La foi est nécessaire aux hommes rustiques et ignorants, aux artisans et à ceux qui n'ont pas l'esprit élevé, qui ne savent pas connaître par la raison, et qui aiment à connaître par la foi; mais l'homme subtil est plus facilement entraîné vers la vérité chrétienne par la raison

(1) « 23. — Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad justificationem sufficit. »

que par la foi (1). » — Si l'on pouvait bénignement interpréter ces deux thèses en les appliquant aux seuls motifs de *crédibilité*, l'on en diminuerait la malice sans en diminuer la fausseté. Mais elles s'appliquent manifestement à la *foi* elle-même, à son objet et à son acte. Elles contiennent donc expressément la négation de sa surnaturalité, et cela en des termes que l'on retrouve dans les écrits des pseudophilosophes du XVIII^e^ siècle, dans les livres et leçons des rationalistes et des éclectiques du XIX^e^. Le pape Alexandre IV avait eu bien raison de s'en préoccuper dès 1260 ; et Grégoire XI ne pouvait plus en différer la censure, quand il publia contre elles son décret de 1376.

210. — Il serait évidemment facile de remonter bien plus haut le courant de la tradition catholique, et par exemple d'alléguer le canon 5^e^ du II^e^ concile d'Orange réprouvant, comme coupable d'opposition très flagrante avec la doctrine de saint Paul, le système des semi-pélagiens qui attribuaient une origine purement naturelle à la foi. Je réserve cette remarquable citation pour le moment où je traiterai spécialement du « commencement de la foi. » Je fais seulement observer que si le début même de la croyance théologale est surnaturel, à plus forte raison son acte formel le doit-il être ; et je conclus aussitôt par cette admirable parole du concile : « Ceux qui disent *naturelle* la foi par laquelle nous croyons en Dieu, définissent en quelque sorte que tous ceux-là sont fidèles qui sont étrangers à l'Église du Christ (2) ; » car la foi chrétienne n'est plus une caractéristique surnaturelle ; elle n'est plus une différence spécifique entre les croyants et les non croyants, entre les orthodoxes et les hérétiques ; elle appartient à tous également, puisque tous peuvent la trouver dans leur propre fond et l'en faire jaillir par leurs propres forces ; elle n'est en fin de compte qu'une des formes plus ou moins spontanées de

(1) Nous avons donné le texte latin de ces deux articles ci-dessus, n° 195.
(2) Cf. DENZINGER, *Enchiridion*, n° 148.

la pensée humaine. — On me demandera peut-être si l'erreur réprouvée par les évêques du IIe concile d'Orange n'est pas de notre temps, plutôt que du leur. Je répondrai qu'elle est du leur et du nôtre au même degré; et que parmi nos contemporains beaucoup s'imaginent produire d'intéressantes et utiles nouveautés, qui reproduisent tout simplement des hérésies surannées autant que périlleuses pour l'essence même du christianisme.

211. — *b*) Le *surnaturel* intervient en deux manières différentes dans la production de l'acte de foi *par l'intelligence*. — Dieu l'y introduit d'abord sous forme de *motions* passagères, de secours momentanés, de grâces actuelles, que l'antiquité chrétienne désignait par les noms de *présents* ou *dons adjuvants*, de *lumières*, d'*illuminations*, d'*élévations*, de *corrections*, etc. (1), — soit qu'ils fussent antécédents soit qu'ils fussent inhérents à l'opération même de croire. — De plus, Dieu surnaturalise cette production par des *puissances* permanentes, par des énergies habituelles et infuses, comme parle l'École, dont les unes se rapportent aux motifs de crédibilité et au motif de croire, tandis que les autres concernent directement l'acte de foi. — Parmi celles-ci, la plus haute et la plus efficace est la *vertu* même *de foi;* elle est souvent accompagnée et vivifiée par la grâce sanctifiante, par l'espérance et la charité, par les vertus morales et surtout par la prudence; elle est souvent aussi secondée par les quatre dons d'intelligence, de sagesse, de conseil et de science, qui rendent son rôle plus facile, plus intense, plus fécond (2). — Mais, si grandes que soient toutes ces énergies surnaturelles, et précisément dans la mesure où elles sont fortes et sublimes, elles échapperaient à notre pouvoir et nous ne saurions en faire aucun emploi, si les *motions actuelles* ne venaient constamment nous élever et nous soutenir à la hauteur d'un

(1) C'est la terminologie du IIe concile de Milève, du pape Célestin I dans sa fameuse lettre *ad Episcopos Galliæ*, du IIe concile d'Orange surtout.

(2) Cf. *Morale surn. fondam.*, Théor. XXII.

rôle si manifestement au-dessus de notre nature (1).

212. — Telle est du reste l'efficacité de ces motions ou grâces transitoires, qu'elles auraient pu suppléer entièrement, si Dieu l'eût ainsi voulu, les énergies et puissances surnaturelles permanentes, et la vertu infuse de foi elle-même (2). Car la production d'actes passagers ne requiert pas absolument l'intervention de facultés durables, quoique en général la sagesse divine, voire la raison humaine, préfèrent comme plus régulière et plus normale cette institution de principes fixes pour des opérations fréquemment répétées (3). Mais si l'état moral du sujet qui devrait être muni de ces puissances constantes ne permet pas encore qu'il en soit revêtu, Dieu assurément les remplacera pour lui par de simples motions ou grâces actuelles. — En conséquence, le converti, le catéchumène, qui reconnaît la crédibilité de nos dogmes et son devoir d'y adhérer par la foi, mais qui aime encore le désordre des mœurs païennes et n'a pas le courage de s'en détacher, de s'en repentir, ne recevra probablement pas la vertu infuse de foi pour accomplir son obligation de croire : l'ordre providentiel semble être, en effet, que la vertu de foi dérive de la grâce sanctifiante comme de sa source vitale; et que si elle peut lui survivre en cas de péché mortel, elle ne la précède pourtant pas dans le même cas, puisque elle est un réel commencement de sanctification surnaturelle difficile à conférer à des impénitents. A défaut donc du baptême ou de l'absolution validement et licitement reçus, à défaut de la contrition parfaite qui précéderait l'administration de ces sacrements, la vertu de foi n'est probablement pas accordée pour l'acte de foi théologale

(1) Tel, le jeune David ne pouvait se mouvoir dans l'armure de Saül. (I Reg., xvii, 39.)

(2) Les théologiens cartésiens avaient adopté ce système, non seulement comme possible, en quoi ils n'auraient pas mérité de blâme, mais bien comme réel, afin de maintenir leur fausse théorie philosophique excluant toutes les formes ou perfections accidentelles.

(3) Cf. *Logique surn. subj.*, nos 141 et 155-156.

à produire : mais elle est vraisemblablement suppléée par des grâces purement actuelles qui ne comportent pas, tant s'en faut, le même degré de sanctification que la vertu de foi. — On ne serait certainement pas téméraire en admettant que l'infusion de cette foi habituelle ou permanente se ferait cependant bien avec la seule attrition, soit pour les catéchumènes avant le baptême, soit pour les baptisés ayant péché mortellement contre la foi et n'ayant pas encore été absous : mais l'inconvénient de leur accorder sans nécessité une telle faveur nous paraît trop considérable pour que nous ne recourions pas seulement aux grâces actuelles. — Nous ne sommes pas effrayé, comme quelques auteurs, à la pensée que Dieu, s'il se contentait de l'attrition pour donner la vertu de foi, devrait la donner *morte :* en réalité il la donnerait, non pas *morte*, mais *non encore vivifiée* par la grâce sanctifiante et par la charité, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Néanmoins nous ne voulons pas tenir pour réel ni pour probable ce qui ne s'impose pas formellement pour tel ; et nous demeurons persuadé que la surnaturalisation de l'*acte* de foi par la *vertu* de foi n'est complète qu'à dater de la complète justification de l'âme, bien qu'une fois acquise et infuse la vertu puisse subsister et produire son acte dans une âme dépouillée de la grâce.

213. — Ce qui est absolument au-dessus de toute contestation entre catholiques, c'est l'*existence* de cette vertu théologale de foi, et sa *coexistence* avec la grâce sanctifiante, avec les vertus d'espérance et de charité, avec les vertus cardinales et morales, dès l'instant de la justification et par le fait même de celle-ci. — Dans le premier âge de la scolastique, on en avait çà et là disputé et douté ; mais le grand siècle théologique, celui de saint Thomas et de saint Bonaventure, dissipa tous les nuages ; et quand le pape Clément V, au concile de Vienne, fut amené à se prononcer sur la doctrine enseignant l'infusion de la grâce et des vertus surnatu-

relles dans l'âme même des petits enfants baptisés, il déclara, « avec l'approbation du concile, » embrasser cette « opinion comme plus probable, et plus en conformité et en accord avec les dires des Saints (Pères) et des modernes docteurs en théologie (1). » — Le concile de Trente affirma plus tard, sans nulle restriction, que la justification « n'est pas seulement la rémission des péchés, mais aussi la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur par la réception, volontaire (dans les adultes), de la *grâce* et des *dons;* » car, « dans la justification même, l'homme reçoit, par Jésus-Christ auquel il est inséré (ou incorporé), tous ces (dons) infus en même temps que la rémission des péchés : la *foi*, l'espérance et la charité » (2). — Le concile du Vatican affirme avec plus de netteté encore, si faire se peut, la réalité objective de la vertu de foi, dès l'instant de la justification. « L'Église catholique *professe* que cette foi, qui est le commencement du salut des hommes, est une vertu surnaturelle. » — « La *foi* en elle-même, n'opérât-elle pas encore par la charité, est un don de Dieu ; et son acte est une œuvre appartenant au salut. » — « Et parce qu'il est impossible, sans la foi, de plaire à Dieu et de parvenir à la société de ses enfants, *personne* ne put jamais sans elle obtenir la justification ; et *personne* n'arrivera à la vie éternelle s'il ne persévère en elle jusqu'à la fin (3). » Cela s'applique aux adultes plus strictement et plus complètement, puisque non seulement la vertu mais aussi l'acte de foi sont exigés d'eux. Néanmoins cela s'applique quant à la vertu à ceux qui sont incapables de l'acte; et le concile du Vatican, après Clément V et et les Pères de Trente, est parfaitement en droit de professer l'universelle nécessité de la foi pour la justification.

214. — Dans les justifiés qui pèchent mortellement

(1) *Clementina* de S. Trinitate et catholica Fide. (DENZINGER, *Enchir*, n° 411.)
(2) *Sess. VI*, c. VII.
(3) *Const.* de Fide catholica, c. III.

contre une autre vertu que la foi, celle-ci persiste comme vertu, comme principe surnaturel et source vitale des actes de croyance théologale. — Le péché mortel contre la foi elle-même la détruit ; et les actes de foi ne sont plus possibles que moyennant la suppléance des grâces actuelles, jusque à ce que la contrition parfaite ou l'opération sacramentelle rétablissent la vertu de foi avec la grâce sanctifiante, avec les autres vertus, avec les dons du Saint-Esprit (1). — L'impénitence finale exclut à tout jamais toute vie surnaturelle, notamment la foi habituelle et actuelle qui en est la racine. — Les peines du purgatoire la laissent assurément subsister, et lui donnent vraisemblablement une augmentation considérable et très profitable pour la vision intuitive qui est en proportion de la croyance théologale. — Cette bienheureuse intuition supprime la foi relative aux mystères contenus dans la révélation : ni la vertu ni l'acte n'ont plus aucune raison d'être par rapport à eux. — Que si Dieu voulait, sur d'autres objets placés en dehors de ce cycle sacré, faire quelques communication à ses élus en exigeant d'eux un assentiment de foi, il le pourrait indubitablement sans avoir à leur conférer d'autres secours que des motions ou grâces actuelles : peut-être même la *lumière de gloire*, le plus sublime et le plus puissant des dons surnaturels, tiendrait-elle lieu de ces secours accessoires et accidentels.

215. — De même que le savoir purement naturel n'est pas uniquement transitoire et fugitif dans la raison humaine, qu'il y persiste souvent et s'y fixe à l'état de *science habituelle*, ainsi n'est-il pas douteux que le *savoir surnaturel*, constitué d'abord à l'état passager par le simple acte de foi, puisse demeurer à l'état de *foi habituelle* dans notre intelligence surnaturalisée par la vertu infuse ou par les grâces actuelles qui la remplacent. — En ce cas, ni le jugement de crédibilité ni l'ordre positif de

(1) Certains théologiens, on l'a vu tout-à-l'heure (n° 212), admettraient que la vertu de foi peut être rendue avant la grâce sanctifiante.

croire édicté par la volonté n'ont besoin d'être renouvelés avant chaque opération de croyance théologale. — L'expérience est d'accord ici avec la spéculation métaphysique ; et si, en présence d'un *nouvel objet* à croire, nous sommes forcés de nous demander s'il est croyable et si nous devons le croire, nous n'avons plus aucun problème de ce genre à examiner quand nous sommes en face d'un *objet accoutumé*. Nous le croyons par foi habituelle, comme nous le saurions par science habituelle s'il appartenait à la sphère des vérités purement humaines, et que nous l'eussions suffisamment étudié pour le bien savoir (1). — Mais la *répétition* même des actes de foi qui nous sont les plus familiers ne va pas sans une relation essentielle avec le motif de la foi. Si, par exemple, je crois dix fois le jour au dogme de la Sainte Trinité, je m'appuie dix fois sur l'autorité divine pour le croire ; et si je le voulais croire en dehors de ce motif, de cette lumière, je ne ferais qu'un acte illogique et vain. — La foi *virtuelle* dont parlent quelques auteurs semble donc être une pure illusion, à moins qu'elle ne soit mal nommée et désigne tout simplement une foi actuelle, formelle, explicite, mais sans retour conscient, réfléchi, sur elle-même et sur son motif. *Réflexe ou non*, la foi ne saurait se passer de son motif d'autorité, non plus que la science de son motif d'évidence. Des formules machinalement récitées n'y suppléeraient en aucune façon ; et Dieu ne s'en contenterait point, ni la saine et sainte théologie.

Théorème XXXI.

216. — *L'objet de la foi ne* nécessitant *jamais l'intelligence, même surnaturalisée, celle-ci ne croirait jamais si la* volonté, *après en avoir délibéré, ne s'était librement et surnaturellement*

(1) Sans doute nos facultés sensitives elles-mêmes acquièrent des habitudes corrélatives à celles de la foi et de la science : mais l'accoutumance de leur organisme, de leur mécanisme, n'est certainement pas tout dans la permanence

décidée à lui prescrire *de faire ou de répéter cet acte de connaissance théologale.*

217. — Un objet révélé se présente à notre intelligence de la part de Dieu, souvent même de la part de l'Église qui le définit, l'interprète et l'enseigne. Qu'il soit essentiellement mystérieux, ou qu'il soit naturellement connaissable avant que d'être affirmé par Dieu, nous disons qu'il ne saurait nécessiter, comme les vérités intuitivement ou démonstrativement évidentes, l'assentiment de notre esprit. — Non, certes, qu'il ne soit pas *évidemment croyable*, que l'autorité divine dont il est revêtu ne soit *évidemment démontrée*, que le devoir d'y adhérer ne nous soit *évidemment imposé*. Bien au contraire, nous admettons que les preuves de la crédibilité, le motif de la croyance, l'obligation de la foi, sont tels dans le christianisme, que sous peine de révoquer témérairement en doute les bases mêmes de la certitude humaine, notre raison *doit* croire tout objet divinement affirmé. — Mais ce qu'elle doit faire, elle n'est pas toujours *nécessitée* à le faire; et comme nos autres facultés, elle n'est fatalement entraînée que vers son *objet propre* (1). Or, l'objet propre de l'intelligence humaine ici-bas est la *vérité évidente*, — soit que son évidence apparaisse d'elle-même et que nous la percevions par intuition directe, soit qu'elle apparaisse à l'aide d'autres évidences et que nous ayons besoin de démonstration pour la discerner. — Que l'intelligence dispose ou non de grâces surnaturelles dans ses rapports avec l'objet à connaître, son fonctionnement reste essentiellement le même : elle est invinciblement attirée par lui s'il est évident; elle ne l'est pas s'il est seulement certain sans évidence. L'objet révélé n'étant jamais évident comme tel, — ce que nous allons expli-

du savoir rationnel et du croire théologal; en tout cas, elle n'est pas intrinsèquement et formellement surnaturelle, comme nous le dirons en *Métaphysique surnaturelle.*

(1) Cf. *Morale surn. fondam.*, n° 153.

quer, — il ne saurait jamais nécessiter l'adhésion intellectuelle qu'il sollicite, et à laquelle il a d'ailleurs un droit incontestable.

218. — L'angélique Docteur nous fournit cette excellente formule : Dieu en nous révélant un objet, l'Église en nous le proposant, « ne le font pas apparaître (1). » Ils ne le *montrent* pas dans son évidence objective; ils ne le *démontrent* pas en réfléchissant sur lui l'évidence de vérités plus claires que lui. Ils nous « convainquent seulement qu'il est vrai, » en le munissant de leur caution infaillible, de leur indubitable garantie (2). — Lors même qu'ils le prennent dans l'ordre naturel où il est évident, ils font abstraction de cette évidence et nous l'affirment au même titre que les objets d'ordre surnaturel, non *parce que* son évidence est manifeste, mais *parce que* sa réalité est assurée par leur révélation et leur proposition. — Il n'y a qu'*une seule grâce* qui fasse l'évidence complète sur les objets de l'affirmation divine; c'est la grâce suprême de la vision béatifique, et justement elle ne s'appelle plus *grâce* mais *lumière de gloire*. Il n'y a qu'une catégorie d'*intelligences surnaturalisées* qui soient nécessitées à tenir pour vrai ce que Dieu nous révèle, ce que l'Église nous enseigne : c'est la céleste catégorie des anges et des élus. Sur cette terre, l'objet de la foi est toujours *obscur*, même pour les esprits les plus sublimes naturellement, les plus éclairés surnaturellement (3).

219. — On peut ajouter, à cette explication fondamentale de la liberté physique ou psychologique laissée à notre raison par l'objet de la foi, une observation accessoire, de soi insuffisante, mais pour nous de quelque

(1) *De Verit.*, q. 14, a. 1-3; a. 9, 4m. — Rarement S. Thomas a parlé avec plus d'abondance et de profondeur. Cette question 14e d'entre les *disputatæ* est un de ses chefs-d'œuvre.

(2) Cf. *Log. surn. obj.*, p. 616-617.

(3) *Log. surn. subj.*, Théor. LXXIII-LXXIV. — Ni les études apologétiques ou théologiques les plus approfondies, ni les illuminations mystiques les plus éclatantes ne peuvent suppléer entièrement à ce défaut d'évidence.

utilité. — C'est que l'évidence des motifs *historiques* de crédibilité fait moins d'impression sur notre raison que l'évidence des motifs *moraux;* de même que l'évidence de ceux-ci nous touche moins que l'évidence des motifs *philosophiques* ou *métaphysiques*. Les derniers, ainsi que le motif de croyance, que l'autorité de Dieu, sont plus facilement et plus rigoureusement démontrables. Les faits d'histoire ancienne et de morale religieuse ont un caractère moins ferme et moins tranchant. Leur certitude, leur évidence, si réelles qu'elles puissent être, ne s'imposent donc pas d'une façon aussi impérieuse, aussi « catégoriquement impérative » comme dirait Kant; et les doutes qui peuvent surgir à leur encontre ne semblent pas aussi imprudents, aussi absurdes, que s'ils attentaient à une certitude métaphysique, à une évidence philosophique (1). — La *liberté* de l'acte de foi se trouve quelque peu augmentée de ce chef; et pratiquement c'est peut-être là ce qui retarde le plus les délibérations de l'esprit encore hésitant à croire. Même quand il croira, c'est par ce côté secondaire et accessoire qu'il sera le plus exposé aux tentations d'incrédulité, d'hérésie, d'apostasie. — En définitive pourtant, le défaut d'évidence et de certitude *physiques* ou *métaphysiques* dans les motifs de crédibilité ne pourrait nous émouvoir, si l'objet même de la foi était intuitivement évident ou évidemment démontré. Mais il ne l'est pas.

220. — En face d'un objet qui ne lui est pas *évident*, fût-il *évidemment certain*, la raison humaine n'est pas fortement saisie comme par son objet propre, attendu que celui-ci n'est pas le vrai *certain* mais le vrai *évident*. Elle est bien nécessitée à reconnaître l'*évidence de la cer-*

(1) Assurément l'étude approfondie de l'histoire, de l'apologétique et de la morale, peut singulièrement diminuer la possibilité de ces doutes relatifs aux *motifs de crédibilité*. Plus efficaces encore seraient à ce point de vue les grâces extraordinaires et miraculeuses de la vie mystique. Bien plus efficace enfin serait la condition toute spéciale des auditeurs ou témoins immédiats d'une révélation : il leur serait fort difficile très souvent de douter de sa *réalité;* mais, quant à son objet, ils seraient à peu près dans la situation commune des fidèles.

titude possédée par l'objet révélé, mais non pas à lui reconnaître une *évidence de vérité* qu'il n'a pas en tant que révélé. Elle demeure donc indécise, hésitante et flottante à son égard. Elle *peut le croire*, mais elle n'y est pas contrainte; elle *peut ne pas le croire*, mais elle n'y est pas forcée. Elle est à l'état *libre* et *neutre* envers lui. — Mais, comme elle se rend nécessairement à l'*évidence de la certitude extrinsèque* qu'il tient de l'autorité divine; et comme elle admet nécessairement aussi le bien très évident et très considérable qu'il y aurait pour elle à l'embrasser sincèrement, la *volonté* touchée par ce bien entre en jeu et en cause. — Si c'était *le bien lui-même*, sans limite ni restriction, elle le voudrait nécessairement; et nécessairement elle commanderait à la raison d'y adhérer par l'acte de foi. Mais ce n'est qu'*un bien particulier*, restreint, contredit même par d'autres biens au moins apparents tels que l'indépendance de l'esprit et des mœurs : et la volonté conserve relativement à lui son état de liberté, de neutralité. Elle peut donc balancer le pour et le contre à son sujet, délibérer si elle le voudra ou non, choisir entre l'imposer et ne le pas imposer à la raison (1). Ainsi la liberté que nous avions constatée par rapport à l'intelligence se retrouve dans la volonté

221. — Et qu'on ne dise pas que la volonté dont il s'agit étant élevée à l'ordre surnaturel, la grâce la nécessitera fatalement à vouloir ce bien, et qu'en conséquence la foi s'imposera inéluctablement à l'intelligence également surnaturalisée. — Non, la grâce ne modifie pas le fonctionnement naturel de nos puissances; non, elle ne supprime pas l'indifférence essentielle à la volonté en présence des biens particuliers et concrets; non, la foi qui est la racine du salut ne peut procéder d'une intelligence et d'une volonté nécessitées; non, la volonté qui doit la rendre méritoire ne peut être entraînée fatalement à la vouloir; et nous verrons tout à l'heure que

(1) Voir la théorie de la *liberté* dans *Morale surn. fondam.*, Théor. XX.

l'enseignement catholique est formel sur cette liberté d'intellection et de volition relativement à l'objet de la foi théologale. (1).

222. — Je ne sais trop si quelque lecteur ne se demande pas avec anxiété comment l'acte de foi pourra finalement se produire, si la volonté n'est pas plus nécessitée à le commander que l'intelligence à l'exécuter. Mais il y a cette grande différence entre nos deux facultés spirituelles, que la raison, de nature plus passive, ne sort point par elle-même des indécisions, des fluctuations, où la vérité inévidente la laisse; tandis que la volonté, d'essence plus active, a l'immense privilège de se décider et de se déterminer elle-même pour l'un des biens particuliers qui la sollicitent en sens divers. — Celui de la croyance aux vérités révélées mérite assurément d'être choisi, recherché, par une volonté naturellement droite et surnaturellement inclinée vers lui. Souvent donc elle se décidera pour lui, en surmontant d'abord les obstacles que la passion et le péché opposent à la foi; en employant ensuite les moyens capables d'accroître la grâce de Dieu et les bonnes dispositions de l'âme; enfin et surtout en prescrivant à la raison d'adhérer fermement, entièrement, au témoignage de l'autorité divine; et l'acte de foi se produira de la façon que nous avons précédemment décrite. Il sera simultanément le fruit de l'esprit et du cœur, de l'intelligence et de la volonté, de la grâce et de la liberté. Mais il ne dépendra désormais plus de celle-ci, et il ne pourra plus être légitimement révoqué par elle, — attendu que jamais elle n'aura de justes raisons d'y renoncer, ni même de regretter un seul instant le choix qu'elle en a fait.

(1) Que si, dans l'ordre miraculeux ou mystique, des motions surnaturelles très intenses poussaient la raison à croire ou à voir, et ne laissaient pas à la volonté sa liberté d'élection et de détermination, l'acte de connaissance qui s'ensuivrait ne serait certainement plus un *acte de foi théologale*. — Le pseudo-mystique Michel de Molinos prétendait substituer cette connaissance mystique à la théologie et au bon sens en matière de direction spirituelle. La *proposition 58e* où il s'en expliquait avec son audace habituelle a été justement condamnée par Innocent XI, le 20 novembre 1687.

223. — Relativement surtout aux motifs historiques et moraux de crédibilité, dont l'évidence et la certitude, si fortes qu'elles soient, offrent cependant beaucoup de prise aux doutes imprudents, la volonté devra user de toute son énergie pour repousser les attaques du scepticisme, du rationalisme, de l'hérésie, de l'incrédulité; et pour adopter les sages précautions, les indispensables mesures de protection religieuse, indiquées par l'Église romaine aux chrétiens de tous les temps et très spécialement du nôtre. L'obéissance à la récente Constitution apostolique *sur l'interdiction et la censure des Livres* sera l'un des principaux moyens auxquels la volonté recourra pour cette œuvre de défense absolument nécessaire : car, « au premier rang des innombrables habiletés et des ruses dangereuses de nos ennemis, il faut compter l'intempérance des écrits et la diffusion extraordinaire des mauvaises publications; on ne peut rien imaginer de plus pernicieux pour les âmes qui sont ainsi souillées par le mépris de la religion et par une multitude d'excitations au péché (1). »

224. — Pour remplir son rôle dans ce *processus* formellement surnaturel qui aboutit à l'acte de foi théologale, la volonté doit être élevée, soutenue et mue par des grâces pareillement surnaturelles. — Grâces *actuelles* d'abord, nommément d'*humilité* et d'*obéissance*, d'*inspiration*, de *suavité* et de *libre motion*, de *dilection* et d'*élection*, pour parler le langage des saints Pères (2). — Grâces *habituelles* ensuite, spécialement de *prudence*, de *justice*, de *force*, d'*espérance*, de *charité*, remplacées par de simples secours transitoires dans les âmes non encore justifiées. A ces vertus infuses exerçant une très salutaire action sur la production, le maintien et le développement de la

(1) Const. apost. *Officiorum*, du 25 janvier 1897 : « Variæ profecto atque innumerabiles sunt inimicorum calliditates artesque nocendi : sed cum primis est plena periculorum intemperantia scribendi disseminandique in vulgus quæ prave scripta sunt; nihil enim cogitari potest perniciosius ad inquinandos animos per contemptum religionis perque illecebras multas peccandi. »

(2) Voir les documents indiqués ci-dessus. n° 211, *note* 1.

foi, se rattachent les trois *dons* moraux ou pratiques du Saint-Esprit : la *piété*, la *force*, la *crainte*, qui donnent à la volonté une plus grande facilité, une plus joyeuse promptitude, dans ses opérations relatives aux préambules de la foi ou à la foi elle-même. — Ces diverses énergies actuelles ou habituelles compensent ce qui manquerait du côté de la vertu infuse de *foi :* car celle-ci, nous l'avons vu, réside exclusivement dans l'*intelligence* comme dans son sujet; et la *volonté* n'y participe qu'indirectement, en raison de la communauté de vie surnaturelle que la grâce sanctifiante établit entre toutes les vertus infuses, — de même que la substance naturelle de l'âme établit entre toutes les puissances innées une harmonie vitale et un échange intime de perfections.

225. — Notre exposé du rôle rempli par la volonté dans la préparation et la formation de l'acte de foi, est rigoureusement d'accord avec la doctrine de l'Église, en remontant du concile du Vatican qui l'a complétée et définitivement promulguée, jusqu'aux Apôtres et à Jésus-Christ lui-même. — D'après le concile de 1870, la foi est l'hommage que nous rendons à Dieu, non seulement de notre intelligence, mais de notre *volonté* (1); les preuves extérieures de la révélation supposent les *motions intérieures* de l'Esprit-Saint (2); la foi est bien un *mouvement* de l'âme elle-même, non pas un mouvement instinctif, aveugle (3), mais un mouvement produit par l'inspiration du Saint-Esprit qui donne à tous la *suavité dans le consentement* et dans la croyance à la vérité (4); la foi est une *libre obéissance* envers Dieu, à la grâce de qui le croyant pourrait fort bien résister au lieu d'y

(1) « Plenum revelanti Deo intellectus et *voluntatis* obsequium *fide* præstare tenemur. » (*Const.* de Fide cath., c. III.)

(2) « Voluit Deus cum *internis* Spiritus Sancti *auxiliis* externa jungi revelationis suæ argumenta. » (*Ibid.*)

(3) « Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus. » (*Ibid.*)

(4) « Nemo tamen evangelicæ prædicationi consentire potest sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et *inspiratione* Spiritus Sancti qui dat omnibus suavitatem in *consentiendo* et credendo veritati. » (*Ibid.*, ex Conc. Arausic. II, can. 7.)

consentir (1) ; mais ceux qui ont reçu la foi par le magistère de l'Église ne peuvent jamais plus avoir une juste cause d'en changer ou d'en douter (2).

226. — Le 2 mars 1679, le pape Innocent XI avait condamné au minimum comme « scandaleuse et pernicieuse en pratique » cette proposition 19e : « La volonté ne peut faire que l'assentiment de la foi soit plus ferme en lui-même que ne le mérite le poids des raisons excitant à cet assentiment (3). » Une pareille thèse était d'abord capable de suggérer, bien à tort, que les motifs de crédibilité de la religion catholique n'étaient peut-être pas très solides. Mais elle était plus dangereuse encore, car elle niait l'influence de la volonté comme moyen de donner une fermeté toute divine à la croyance théologale ; elle niait ou du moins elle oubliait que si les décisions de la conscience en matière de morale obligent de par Dieu même (4), les ordres de la volonté en matière de foi n'ont pas une moindre efficacité, et qu'ils nous mettent sous l'autorité directe et absolue de Dieu et de son témoignage révélateur. — Les auteurs de cette thèse la complétaient par une proposition 20e ainsi conçue : « De là vient qu'on peut prudemment répudier l'assentiment surnaturel qu'on avait formé (5). » Non, mille fois non, il ne peut être prudent de désobéir à l'ordre de la volonté qui nous prescrit, en vertu des motifs évidents et certains de crédibilité, de croire à la

(1) « Actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo *liberam* præstat ipsi Deo obedientiam, gratiæ ejus, *cui resistere posset, consentiendo* et cooperando. » (*Ibid*) — « Si quis dixerit assensum fidei christianæ *non esse liberum*, sed argumentis humanæ rationis *necessario* produci,... anathema sit. » (*Can.* 5 ad cap. III.)

(2) « Qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, nullam umquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eamdem revocandi. » (*Ibid.*, cap. III.) — « Si quis dixerit... catholici justam causam habere possint fidem... assensu suspenso in dubium vocandi,... anathema sit. » (*Can.* 6 ad cap. III.)

(3) « 19. — Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. »

(4) Cf. *Mor. surn. fondam.*, Théor. XXIX.

(5) « 20. — Hinc potest quis prudenter repudiare assensum quem habebat supernaturalem. »

parole de Dieu. Cet ordre naturellement justifié par la raison, surnaturellement garanti par la grâce divine, ne saurait être rejeté sans la plus téméraire imprudence ; et vraiment la proposition susdite est au moins « scandaleuse et pratiquement pernicieuse. » — Ses défenseurs finissaient par révéler, dans une 21e assertion également condamnée comme « scandaleuse et pernicieuse en pratique », l'inspiration secrète à laquelle ils obéissaient. « L'assentiment de la foi surnaturelle et utile au salut s'accordent, disaient-ils, avec une connaissance seulement probable de la révélation, voire même avec la crainte que l'on conserverait de l'inexistence de la révélation (1). » D'après eux, l'acte de foi n'avait donc aucune valeur naturelle ni surnaturelle; la volonté ne le prescrivait que par imprudence; il n'exprimait qu'une opinion plus ou moins conjecturale; il offensait Dieu en invoquant à tort son autorité; et il exposait l'homme, sous prétexte de religion, aux erreurs les plus ridicules ou les plus funestes. — Mais on se rabattait sans doute sur les « raisons du cœur », sur les « probabilités », si chères aux apologistes de l'école cartésienne et janséniste. On disait que la foi repose sur « des raisons que la raison ne connaît pas, » sur des volontés instinctives que la volonté réfléchie ne forme et n'approuve pas. Contre ces dangereuses imaginations, Innocent XI maintenait les justes droits du savoir et du vouloir dans l'obéissance à la révélation, le caractère raisonnable et libre de l'acte de foi surnaturelle, le mérite des fidèles et la culpabilité des incrédules.

227. — Dans sa célèbre description du procédé par lequel Dieu prépare les hommes à la justification et à la sanctification, le concile de Trente disait : « Excités et aidés par la grâce divine, concevant la foi qui leur est annoncée, ils sont mus *librement* vers Dieu en croyant à

(1) « 21. — Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis ; immo cum formidine qua quis formidet ne non sit loquutus Deus. »

la vérité de ses révélations et de ses promesses (1). » Ainsi la foi est un mouvement surnaturel dont Dieu est le principe et le terme; mais c'est aussi un mouvement que l'homme se donne à lui-même en consentant et coopérant à la grâce intérieure, comme en obéissant à la prédication extérieure des dogmes et des sanctions célestes. Ce mouvement, où Dieu et l'homme sont simultanément mais très inégalement moteurs, laisse à l'agent humain sa *liberté;* il est libre de croire ou non, libre de se décider ou non à croire; il est libre en sa raison et libre en sa volonté. La liberté, qui est l'indispensable condition du péché, n'est pas une moins nécessaire condition du retour des adultes à Dieu, de leur vie chrétienne et de leur persévérance : et comme la foi est le premier élément de ce retour, de cette vie et de cette persévérance; comme elle est vraiment la racine du salut, elle doit être au moins aussi libre, sinon plus, que toutes les autres parties de cette tige surnaturelle appelée à s'épanouir dans la béatitude et la gloire.

228. — Jean Pic de la Mirandole, exagérant jusqu'à une entière ressemblance les simples analogies qui existent entre l'acte naturel d'*opinion* et l'acte surnaturel de *foi,* soutenait que « lorsqu'on opine telle ou telle chose, ce n'est pas précisément parce qu'on *veut* ainsi opiner; de même, quand on croit qu'une chose est vraie, ce n'est pas précisément parce qu'on *veut* croire que cela est vrai. » Il entourait cette thèse de grandes précautions : « Je donne cela comme probable; et si communément les théologiens ne parlaient pas d'une manière opposée, je l'affirmerais fortement. J'affirme cependant que ce que je dis est probable en soi (2). » Et

(1) « Excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt. » (*Sess. VI,* c. 6.)

(2) « *Propositio ex conclusionibus in theologia propriis 18.* — Dico probabiliter, et nisi esset communis modus dicendi theologorum in oppositum, firmiter assererem; assero tamen hoc dictum in se esse probabile; et est quod sicut nullus opinatur aliquid ita esse, præcise quia vult sic opinari, ita nullus credit aliquid esse verum, præcise quia vult credere id esse verum. »

il en déduisait ce *corollaire :* « Il n'est pas au pouvoir de la liberté humaine de croire, quand il lui plaît, qu'un article de foi est vrai; ni de croire, quand il lui plaît, que cet article est faux (1). » Cette 18e proposition théologique du fameux disputeur italien fut réprouvée par Innocent VIII comme « erronée et d'une saveur hérétique; » car, sous l'artifice de la phrase, on sent le fond sceptique et rationaliste du néoplatonicien qui regarde la foi comme un sentiment aveugle, spontané, n'ayant rien de commun avec la prudence, la réflexion et la liberté.

229. — La tradition catholique n'était cependant pas douteuse sur ce point. Le IVe concile de Tolède, comparant la manière dont l'homme a perdu la grâce originelle avec la méthode que Dieu lui enseigne et lui offre pour la recouvrer, observait très finement et très utilement qu'Adam « a péri en obéissant au serpent (infernal) par une (libre) volition de son propre arbitre; » et que le genre humain, appelé sans doute et réveillé par la grâce divine, doit faire un acte de foi et d'obéissance « par la conversion de sa propre âme (2). » Ainsi la foi criminelle aux mensonges diaboliques est rétractée, expiée, remplacée, par la foi surnaturelle aux vérités divines; à la tentation du démon s'oppose la grâce de Dieu; à la libre défection de l'homme répond, par un heureux contraste, sa libre conversion; au démérite du libre arbitre succède le mérite de la libre volonté. La nature humaine est demeurée en possession de ses facultés essentielles, même après la chute du premier homme. Elle est donc en mesure de contribuer tout

(1) « *Corollarium.* — Non est in potestate libera hominis credere articulum fidei esse verum, quando placet, et credere eum esse falsum, quando sibi placet. »

(2) *Conc. Tolet. IV*, can. 57. — Ce principe de la liberté de la foi était immédiatement appliqué par le concile à la grave question de la conversion des juifs : on ne devait pas les y contraindre comme on avait précédemment fait; on devait seulement les persuader; quant à ceux qui avaient été contraints et qui vivaient dans l'Église, on ne pouvait ni ne devait leur permettre l'apostasie. Dispositions des plus remarquables, que l'on aurait toujours dû observer.

entière, aussi bien par sa volonté que par sa raison, à l'œuvre de restauration et de relèvement surnaturel dont Dieu prend l'initiative, et qu'elle accomplit ensuite elle-même avec la grâce.

230. — Les Pères de l'Église n'expliquaient pas autrement la genèse de l'acte de foi. Les mieux entendus en psychologie, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, saint Augustin, affirmaient et accentuaient très nettement ce rôle de la libre volonté. — « Ce n'est pas seulement dans les œuvres, c'est dans la foi elle-même que le Seigneur conserve à l'homme sa liberté et l'autonomie de son arbitre (1). » — « La foi est une *prénotion* volontaire, un pieux assentiment de l'âme usant de son libre arbitre (2); » « une adoption ou prénotion sage et prudente de ce qui a été révélé (3) »; « un aveu libre et positif de ce que l'Église propose pour vrai (4). » — « Personne ne peut sans le vouloir entrer dans l'église, ne peut sans le vouloir approcher de l'autel, ne peut sans le vouloir recevoir le sacrement (eucharistique), ne peut croire s'il ne le veut (5). » — « Quiconque ose dire : *J'ai la foi par moi-même, je ne l'ai donc pas reçue,* contredit manifestement à cette très claire vérité, (que nous n'avons rien de nous-mêmes). Ce n'est pas que croire ou ne pas croire ne soit à la disposition de la volonté humaine; mais, dans les élus, (dans les croyants), la volonté est préparée par le Seigneur. En conséquence, le *Qui t'a discerné?* s'applique même à la foi qui dépend de la volonté (6). »

231. — C'est dans la Sainte Écriture, surtout dans les livres du Nouveau Testament, qu'il faut chercher la source divine de cet enseignement si catégorique tou-

(1) « Et non tantum in operibus sed etiam in fide liberum et suæ potestatis arbitrium homini servavit Dominus. » (Iren., *C. Hæreses*, l. IV, c. 37 (*al.* 72), n. 5.)

(2) Clem. Alex., *Strom.* l. II, c. 2. — S. Bernard (*de Consid.*, l. V, c. 3) reprend cette idée de l'Alexandrin et dit : « Fides est *voluntaria quædam et certa præ-libatio* necdum propalatæ veritatis. »

(3) *Strom.*, l. V, c. 1.

(4) *Ibid.*, l. II, c. 6.

(5) August., Tract. xxvi *in Joan.*, n. 2.

(6) Idem, *de Prædest. Sanct.*, c. 5, n. 10.

chant l'intervention de la libre volonté humaine dans la formation de la foi. — *a*) *Croire* est souvent loué par la Bible comme un acte *méritoire* et digne des récompenses éternelles ; or le mérite suppose nécessairement la liberté de l'intention et de l'exécution dans les œuvres auxquelles on l'attribue; et comme il n'y a rien du tout de méritoire à convenir de l'égalité d'un nombre avec ses composants, ainsi Dieu ne saurait louer et récompenser un acte de foi qui nous serait arraché par l'évidence de son objet, ou bien par une motion inéluctable de la grâce, ou encore par un instinct aveugle et fatal de notre cœur. — *b*) *Ne pas croire*, lors même qu'on s'en tiendrait là passivement et qu'on ne résisterait pas positivement à la révélation, est énergiquement reproché par Dieu à ceux qui entendent la prédication de sa parole sans y adhérer. C'est donc qu'il leur donne tous les moyens nécessaires pour arriver à la foi ; et que s'ils n'y arrivent pas, leur volonté seule y fait défaut. Librement insensibles au témoignage révélateur, ils sont librement coupables et ne peuvent se plaindre d'être soumis au châtiment des ennemis déclarés de Dieu, encore qu'ils aient moins péché que les apostats, que les sectaires, que les persécuteurs de l'Évangile. — *c*) La *prédication*, adressée indistinctement à la multitude des hommes, est féconde dans les uns comme la semence dans la bonne terre, inféconde dans les autres comme la même semence dans la mauvaise terre. D'où vient cette différence? De la grâce divine ou de la nature humaine? Ni de l'une ni de l'autre, car la grâce est offerte à tous. Mais le *libre usage* de la raison et de la volonté n'est pas le même en tous : beaucoup reçoivent librement la parole révélée, et ils croient parce qu'ils veulent croire ; beaucoup refusent librement cette parole révélée, et ils ne croient pas parce qu'ils ne veulent pas croire (1).

(1) Cf. Deut., i, 26 ; xxviii, 15 ; Ps. lxxx, 12 ; Is., lxv, 1-3 ; Matth., viii, 10 ; ix, 22 ; xv, 28 ; Marc., xvi, 15-16 ; Joan., iii, 18 ; vi, 68 ; xii, 37 ; xv, 22 ; Act. vii, 51 ; xiii, 46 ; xvii, 32-34 ; Rom. iii, 30 ; iv, 3 ; x, 16-21 ; Gal., iii, 8 ; I Tim., v, 8 ; Hebr., x, 22, 26, 38 ; Apoc., ii, 19 ; etc.

Théorème XXXII.

232. — *La foi théologale ne* commence *pas seulement à être surnaturelle quand elle est vivifiée par la grâce sanctifiante et la charité infuse, ni seulement quand elle produit son acte spécifique : ses* préliminaires *eux-mêmes sont surnaturalisés par la grâce, à partir du premier moment où l'intelligence et la volonté, saisies de la question théorique ou pratique relative à la religion révélée, reçoivent une religieuse impulsion à s'y montrer au moins attentives.*

233. — La foi théologale est *surnaturelle*, nous l'avons fréquemment et solidement établi sur les enseignements de l'Église et de Dieu même. De quelle multiple et riche manière elle l'est, nous l'avons également montré avec ampleur, à la suite des Livres Saints et de la Tradition catholique. — Mais nous avons différé jusqu'ici de fixer le *point de départ* de cette surnaturalisation, nous réservant d'examiner une si délicate question dans un *Théorème* spécial, et après une suffisante préparation dogmatique dont les précédents *Théorèmes* contiennent, croyons-nous, tous les éléments sans exception aucune. — La difficulté vient de ce que la *grâce* ne tombe pas directement sous l'expérience psychologique, et qu'on n'a pas toujours le moyen de décider si elle est présente ou absente. — Il n'est pas d'ailleurs possible d'éviter ce problème. Car la *théorie* de l'acte de foi demeure essentiellement incomplète, tant qu'on ne précise pas les limites qui le séparent des connaissances purement naturelles; et même cette théorie peut devenir grandement périlleuse, si elle confond l'humain avec le divin, le savoir avec le croire, la raison avec la foi, la nature avec la grâce. — La *pratique* peut aussi gagner ou perdre considérablement suivant la solution, vraie ou fausse, donnée à cette question. Où et quand les moyens surnaturels doivent-ils être employés, si l'on veut parvenir à la foi ou bien y

conduire les autres? Dans quelle mesure doit-on faire usage de la philosophie et de la raison, du sentiment et de l'imagination? A dater de quel instant relève-t-on de l'autorité surnaturelle de l'Église, quant à la direction qu'elle donne aux âmes appelées à la lumière de la foi ?

234. — Il semble que l'erreur consistant à identifier la foi, totalement ou partiellement, avec la connaissance simplement naturelle, ait de nos jours pénétré plus que jamais dans le monde même extérieurement catholique, grâce à l'infiltration du kantisme et à la complicité de l'hermésianisme. L'hérésie semipélagienne a été reprise et dépassée par certains théologiens contemporains; et le concile du Vatican a dû porter un anathème formel contre qui dirait que la « grâce de Dieu est seulement nécessaire pour la foi vivante qui opère par la charité (1). » Le système ainsi condamné n'admettait pas sincèrement que la foi *en elle-même* fût un *don de Dieu*, ni que son acte *en lui-même* fût une œuvre appartenant à l'ordre *surnaturel* du salut : la charité seule, quand elle venait s'y ajouter, y apportait l'élément divin de la grâce. La doctrine de l'Église est tout opposée : « La foi en elle-même, n'opérât-elle pas encore par la charité, est un don de Dieu; et son acte est une œuvre qui se rapporte au salut (2). » — Le « commencement de la foi », requérant la présence et le concours de la grâce, n'est donc pas le moment où elle est vivifiée et sanctifiée par la charité, par la grâce habituelle. Il faut le placer bien plus haut, et enfoncer bien plus avant la *racine du salut*.

235. — C'est pourquoi le pape Clément XI, dans sa fameuse constitution *Unigenitus* du 8 septembre 1713, censurait ces deux propositions 26e et 27e de Quesnel :

(1) « Si quis dixerit.... ad solam fidem vivam quæ per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, A. S. » (*Const.* de Fide cath., *can.* 5 ad cap. III.)

(2) « Fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est; et actus ejus est opus ad salutem pertinens. » (*Ibid.*, cap. III.)

« Il n'y a de grâces conférées que par la foi (1). » — « La foi est la première grâce et la source de toutes les autres (2). » — Si la grâce ne se rencontre pas avant l'acte de foi dans la vie morale, les motifs de crédibilité et le motif de croyance ne sont que *naturellement* connus, et l'on conçoit très difficilement que la foi elle-même puisse être réellement surnaturelle. Sous prétexte d'humilier la raison et la nature, le jansénisme leur livre une très large étendue du domaine divin, et il mine sourdement celle-là même qu'il prétend leur soustraire avec énergie et franchise. Mais, ferme et sincère contre la critique rationaliste et sceptique, le jansénisme le fut-il jamais ?

236. — Avant Clément XI, et dès le 7 décembre 1690, Alexandre VIII avait condamné « au moins comme téméraire » cette proposition servant de trait d'union entre l'*Augustinus* de Jansénius et les *Réflexions morales* de Quesnel : « Les païens, les juifs, les hérétiques, et autres de même sorte, ne reçoivent absolument aucune influence de Jésus-Christ; de là vous pouvez donc déduire justement qu'en eux la volonté est nue, désarmée, sans aucune grâce suffisante (3). » — Si la foi est la première grâce, assurément ceux qui n'ont pas encore la foi n'ont pas encore la grâce. Leur volonté est incapable d'agir surnaturellement dans la production de l'acte de foi. Leur intelligence ne peut connaître que naturellement les motifs de crédibilité et le motif de croyance. Et comme, d'après l'*Augustinus*, la nature livrée à ses propres forces n'est plus capable, depuis la chute originelle, de certitude dans la connaissance morale ou religieuse, de rectitude et de liberté dans la conduite pratique, le jugement de

(1) « 26. — Nullæ dantur gratiæ nisi per fidem. »

(2) « 27. — Fides est prima gratia et fons omnium aliarum. » — La censure méritée par ces deux propositions est assurément une des plus graves de celles qui furent infligées *in globo* à la série des 101 annotations de Quesnel et qu'on peut voir, par exemple, dans DENZINGER, *Enchir.*, après le n° 1316.

(3) « 5. — Pagani, judæi, hæretici, aliique hujus generis, nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum : adeoque hinc recte inferes in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti. »

crédibilité et l'adhésion à l'autorité de Dieu révélateur se trouvent réduits à un état d'insuffisance des plus inquiétants pour la solidité de la foi elle-même. — Les théologiens qui ont voulu renfermer les préliminaires de la foi théologale dans l'objet qu'elle doit croire, voulaient-ils parer à un si grave danger? Ont-ils pensé raffermir ainsi le sol ébranlé par la théorie jansénienne? Je ne sais; mais je tiens pour certain qu'au lieu de recourir à un artifice de médiocre valeur, ils eussent mieux fait de nier catégoriquement les exagérations et divagations des sectaires de Port-Royal sur la ruine de la raison humaine par le péché originel.

237. — Le concile de Trente avait placé l'excitation de la grâce divine au début de la préparation à la justification surnaturelle, avant la formation de la foi, avant ce libre mouvement de l'âme vers Dieu, avant cette croyance en la vérité des révélations et des promesses de Dieu (1). — Il reproduisait à coup sûr fidèlement, mais un peu trop brièvement peut-être, ce que le pape saint Célestin I avait amplement enseigné dans sa lettre de l'an 431 aux évêques des Gaules, contre les erreurs des semipélagiens; ce qu'un siècle plus tard, en 529, le II[e] concile d'Orange authentiquement confirmé par Boniface II avait très soigneusement et très nettement précisé, pour mettre enfin un terme à cette hérésie de « juste milieu, » l'une des plus spécieuses et des plus perfides qui surgirent jamais dans l'Église. Toute l'économie *surnaturelle* de la foi et du salut était en jeu dans cette affaire, bien que les semipélagiens se défendissent énergiquement de l'attaquer à la suite de Pélage. — De notre temps, après les audacieuses négations du rationalisme, il faut peut-être nous attendre aux cauteleuses négociations d'un semirationalisme qui essaiera de mettre en vogue une foi purement naturelle dans ses

(1) « Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum *excitati* divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, etc. » (*Sess. VI*, cap. VI, *de Justificatione*.)

origines et néanmoins surnaturelle dans ses résultats immédiats. Ce sera la réédition des tentatives du v^e^ et du vi^e^ siècle pour réconcilier entre eux saint Augustin et Pélage. Nous croyons donc indispensable d'exposer tout entière la doctrine de Célestin I et du II^e^ concile d'Orange.

238. — *a*) Résumant les déclarations et définitions dogmatiques de ses prédécesseurs, saint Célestin établit d'abord la thèse générale de la chute originelle et de l'impuissance absolue où sont tous les hommes d'en sortir « par leur libre arbitre, si Dieu n'a pitié d'eux et ne les relève par sa grâce (1). » — Il enseigne que « Dieu opère dans le libre arbitre lui-même, de sorte que les *saintes pensées*, les *pieux desseins*, et *tous les mouvements de bonne volonté* sont de Dieu par qui nous pouvons quelque bien, et sans qui nous ne pouvons rien (2). » — Il rappelle la solennelle et universelle supplication de l'Église, au jour du vendredi saint, « pour que la foi soit donnée aux infidèles; » et il observe que « la règle de la prière fournit la règle de la croyance, » nous apprenant ainsi que le dogme de la nécessité de la grâce pour avoir la foi résulte de la prière commandée pour l'obtenir. « Et ce n'est pas là, dit-il, une vide et vaine cérémonie; car l'expérience et les faits nous montrent que Dieu daigne arracher bien des âmes à toute espèce d'erreurs, et les transférer du domaine des ténèbres au royaume de la charité de son Fils, faisant des vases de miséricorde avec ces vases de colère; et tout cela est si visiblement l'ouvrage de Dieu, que toujours on lui rend des actions de grâces et on lui offre des hymnes de louange pour l'*illumination* ou la *correction* de ces convertis (3). » — Les mystérieuses et symboliques cérémonies du catéchuménat n'ont pas d'autre but que de symboliser cette action de la grâce divine, cette intervention « du Vainqueur qui emmène captive la captivité,

(1) Cœlestini I, *epist.* 21 ad Episc. Galliæ, *cap.* 4.
(2) *Ibid.*, c. 9.
(3) *Ibid.*, c. 11. Cf. Col., i, 13; Rom., ix, 22.

et qui *donne des dons* aux hommes. » (1) — « Nous professons donc que Dieu est l'auteur de toutes les *bonnes* affections et opérations, de tous les efforts et de toutes les vertus, par lesquels on tend à Dieu *dès le commencement de la foi;* et nous ne doutons pas que *tous* les mérites humains ne soient prévenus par la grâce de Celui par qui il se fait que nous *commencions* à vouloir et à faire quelque chose de bon (2). » — Ce *commencement* de la foi n'est évidemment pas le premier de nos actes de croyance théologale; mais le premier des *sentiments*, des *mouvements*, des *désirs*, des *essais*, qui peuvent nous conduire à l'acte de foi. Dans ce *commencement*, il faut inclure sans nulle hésitation la connaissance et l'acceptation des *motifs de crédibilité* et du *motif de croyance*, — toute cette apologétique plus ou moins développée, plus ou moins approfondie, qui constitue pour les adultes la période du catéchuménat intime, depuis l'instant où leur âme commence à graviter dans la sphère de la vérité chrétienne ou catholique jusqu'au moment béni où elle se décide enfin à y croire.

239. — *b*) Les deux premiers canons du IIe concile d'Orange affirment et précisent la doctrine du péché originel. — Le troisième déclare que « ce n'est pas la supplication de l'homme qui mérite la grâce de Dieu, mais la grâce de Dieu qui détermine la prière de l'homme. » — Le quatrième défend de croire que « Dieu attende notre volonté pour nous purifier du péché; » et il enseigne au contraire que « notre volonté d'être purifié du péché est infuse et opérée en nous par le Saint-Esprit. » — Conformément à ces préliminaires généraux, le canon cinquième élucide la triple question du « commencement de la foi », « de l'accroissement de la foi », « de la volonté affective et effective de croyance (3). »

(1) *Ibid.*, c. 12. Cf. Eph., iv, 8; Psalm., lxvii, 19.

(2) *Ibidem*, c. 12. Cf. Philip., ii, 13.

(3) « *Initium* fidei; — *augmentum;* — *credulitatis affectum* quo in Eum *credimus* qui justificat impium. » (*Conc. Araus. II*, can. 5.)

240. — 1. Quant au *commencement de la foi*, il consiste dans la « correction de notre volonté, » dans son passage de « l'infidélité à la foi » et « de l'impiété à la piété. » Or, si quelqu'un assure que ce commencement « est naturellement en nous, il trahit son opposition aux dogmes apostoliques, puisque le Bienheureux Paul a dit : *Nous avons confiance que Celui qui a* COMMENCÉ *en vous ce bon travail le parfera jusqu'au jour de Notre Seigneur Jésus-Christ* (1). » — 2. La *volonté affective et effective de croyance*, « l'affection de crédulité » comme dit littéralement le concile, *l'acte formel de foi* comme diraient les théologiens modernes, est purement et simplement « la croyance en Celui qui justifie l'impie; » et « c'est par elle que nous parvenons à la régénération du saint baptême, » qui sans elle ne saurait procurer aux adultes la justification (2). Or, l'Apôtre dit : « LA GRACE *a fait que vous soyez sauvés par la foi, et cela ne vient pas de vous*, car c'est un don de Dieu (3). » L'acte de croyance théologale n'est donc pas le produit naturel des facultés humaines. — 3. *L'accroissement de la foi* n'est pas davantage le fruit spontané de ces puissances. Il consiste dans les bonnes œuvres commandées et inspirées par l'Esprit divin, accomplies avec le secours de la grâce divine, selon que l'Apôtre le déclare : « *Il vous a été* DONNÉ, *non seulement de croire en Jésus-Christ, mais aussi de souffrir pour lui* (4).

241. — Le concile ajoute à cette analyse une remarquable observation que nous avons déjà citée : « Ceux qui disent que la foi par laquelle nous croyons en Dieu est *naturelle*, définissent que tous les hommes étrangers à l'Église du Christ sont en quelque sorte fidèles (5). » — Puis il porte ce canon sixième, des plus détaillés et des

(1) *Canon* 5. Cf. PHILIP., I, 6.

(2) *Canon* 5, sub initio.

(3) *Ibid.* Cf. EPH., II, 8.

(4) *Canon* 5. Cf. PHILIP., I, 29.

(5) « Qui enim fidem qua in Deum credimus dicunt esse naturalem, omnes eos qui ab Ecclesia Christi alieni sunt quodammodo fideles esse definiunt. » (*Can.* 5. Cf. ci-dessus, n° 210.)

plus explicites : « Si quelqu'un dit que la miséricorde nous est divinement concédée lorsque *sans la grâce de Dieu* nous croyons, nous voulons, nous désirons, nous essayons, nous travaillons, nous veillons, nous étudions, nous demandons, nous cherchons, nous frappons à la porte ; et s'il ne confesse pas que c'est par l'infusion et l'inspiration du Saint-Esprit en nous que nous arrivons à croire, à vouloir, à faire *comme il faut* toutes les choses susdites; et s'il fait succéder le secours de la grâce à l'humilité ou à l'obéissance *humaines;* et s'il n'avoue pas que notre obéissance et notre humilité sont le *don de la grâce* elle-même, — il résiste à l'Apôtre qui dit : *Qu'as-tu, que tu ne l'aies reçu?* et *Je suis par la grâce de Dieu ce que je suis* (1). » — Certes, tout ce que la pensée contemporaine peut subtilement imaginer de mouvements antérieurs à la foi, se trouve renfermé dans la longue énumération que vient de faire le concile. Or, tout cela, si on le fait *comme il faut*, relève de la grâce et procède d'une inspiration surnaturelle. Qu'est-ce donc que ce « *comme il faut,* » que nous rencontrons pour la première fois, et qui revient souvent dans les discussions de l'Église et des semipélagiens? Nous l'allons dire clairement.

242. — Faire *comme il faut, comme il convient* (2), des mouvements intellectuels ou affectifs préliminaires et préparatoires à un acte *surnaturel*, par exemple à l'acte de foi théologal dont nous traitons présentement, c'est les faire comme des *moyens* qui se rapportent réellement au *but* poursuivi, qui appartiennent au même ordre que lui, qui ont la proportion et la coordination qu'ils doivent avoir avec lui sous peine d'être des moyens *non moyens, non réels, non effectifs*, et conséquemment des moyens *absurdes* ou purement *chimériques*. — Tous les préliminaires de la foi *surnaturelle* seront donc eux-mêmes *surnaturels*, — ou bien ils ne seront pas *comme il faut* et *comme il convient* que soient de véritables préli-

(1) *Can.* 6. Cf. I Cor., IV, 7; XV, 10.

(2) « Sicut oportet, » (*can.* 6) ; « Sicut expedit, » (*can.* 7).

minaires de la foi. — Vous voulez croire, mais en vous y préparant comme vous l'entendez, par une méthode philosophique ou sentimentale dont l'Église ne veut pas; vous voulez croire, par exemple, en vous servant des principes du kantisme, du fidéisme, de l'intuitionisme, rejetés par les conciles ou les pontifes romains comme opposés à la révélation même : vous ne voulez pas, vous ne désirez pas, vous n'essayez pas, vous ne cherchez pas *comme il faut*. Vous voulez devenir chrétien et embrasser la foi catholique, — mais sans garder la loi morale, sans renoncer à vos passions, sans implorer la grâce divine, sans vous soumettre à l'autorité sacerdotale compétente : vous ne travaillez pas, vous ne veillez pas, vous ne demandez pas, vous ne frappez pas à la porte, *comme il convient*. — Et si, malgré tout, vous pensez être arrivé à la foi par *vos moyens* qui n'étaient pas *comme il faut*, *comme il convient;* s'il vous semble que vous êtes tout aussi croyant que le fidèle soumis aux directions traditionnelles; si vous ressentez même je ne sais quel sentiment de paix, de joie, de consolation, qui vous semble garantir la réalité de votre conquête, — vous n'en êtes pas moins dans le faux et dans le vide. Vos moyens *naturels* vous ont conduit à une foi *naturelle*, à une foi *hérétique* peut-être, n'ayant rien de commun que de trompeuses apparences avec la *vraie foi surnaturelle*.

243. — Pour les âmes sincères et humbles, qui se soumettent exactement à la direction de l'Église dans la recherche de la croyance chrétienne et catholique, elles sont assurées, *par le fait même*, de vouloir *comme il faut* et de chercher *comme il convient*. Elles n'ont nul besoin de sentir et d'expérimenter la sûreté de leur voie, la fécondité de leur méthode. La grâce leur est certainement donnée par Dieu qui veut le salut de tous, et qui aide toujours de sa *prédication intérieure* les auditeurs respectueusement attentifs à la *prédication extérieure* de son Église. — Parfois il y ajoute des *grâces sensibles et senties;* mais elles ne sont ni nécessaires, ni toujours faciles à

discerner d'avec les sentiments purements naturels, ni toujours exemptes de tout péril de subjectivisme et de pseudomysticisme. Aussi n'est-ce pas d'elles qu'il est parlé dans le septième canon conciliaire que je vais rapporter.

244. — « Si quelqu'un affirme que l'on peut, par la force de la nature, penser ou choisir *comme il convient* quelque bien appartenant au salut de la vie éternelle, ou consentir à la prédication salutaire, c'est-à-dire évangélique, sans l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit qui donne à tous la *suavité* du consentement et de la croyance à la vérité, — il est trompé par l'esprit d'hérésie et il ne comprend pas cette parole dite par Dieu dans l'Évangile : *Sans moi vous ne pouvez rien faire ;* ni ce mot de l'Apôtre : *Nous ne sommes pas capables de penser quelque chose par nous-mêmes, comme étant de nous-mêmes ; mais si nous y suffisons, c'est de par Dieu* (1). » — La *suavité* du consentement et de la croyance n'est évidemment pas une *grâce sensible*, qui n'est pas la condition essentielle d'une foi sincère et qui manque parfois aux plus surnaturelles conversions. Mais elle est une grâce toute spirituelle, indépendante du goût et de la ferveur ressentis souvent aussi par les convertis et par les croyants. Elle est une douceur d'intelligence, une humilité de volonté, opposée à l'orgueil de l'esprit, à la dureté du cœur, à l'incrédulité pharisaïque, à la critique téméraire du scepticisme et du rationalisme. Elle est le fruit certain d'un catéchuménat bien ordonné, bien conduit, bien suivi, selon les prescriptions de Dieu et les traditions de l'Église.

245. — Enfin le II^e^ concile d'Orange déclare que le seul libre arbitre ne suffit pas pour obtenir « la grâce du baptême (2) ; » que le passage de l'iniquité à la foi est l'œuvre de la grâce divine, comme le coupable chan-

(1) *Canon* 7. Cf. Joan., xv, 5 ; II Cor., iii, 5.

(2) *Can.* 8.

gement d'Adam fut l'œuvre de son iniquité (1); que lire ou entendre l'Évangile ne suffit pas pour y croire, et que prétendre le contraire, c'est n'avoir pas la foi ou bien la renier (2); que l'admirable foi des saints de l'Ancien Testament fut, comme celle des chrétiens d'à présent, le fruit de la grâce et non de la nature (3); enfin que dans le concert de la toute-puissance divine et de la puissance humaine tendant à la foi, à l'amour, à toute autre bonne œuvre, ce n'est pas l'homme mais Dieu qui commence, — la grâce prévenant et précédant toujours les mérites et les efforts de l'homme (4).

246. — Il ne semble pas nécessaire, pour être pleinement d'accord avec la doctrine que nous avons exposée, de faire universellement et constamment intervenir la grâce divine dans les séries d'actes intellectifs ou affectifs, d'ailleurs exacts et réguliers, qui ne seraient pas encore effectivement le *commencement de la foi.* — Un philosophe incroyant qui dans un but seulement scientifique étudie les bases de la morale, les principes de la théodicée, l'histoire des religions, et qui n'est pas actuellement dirigé par la divine Providence vers la foi chrétienne, n'a pas besoin des secours et des inspirations de la *grâce;* et l'on ne comprendrait pas bien que tous ses raisonnements dussent être élevés à l'ordre surnaturel, comme s'ils tendaient à l'acte de croyance théologale. On le comprendrait moins encore si ce philosophe s'était mis précédemment en opposition consciente et formelle avec la grâce de la vocation à la foi chrétienne; et surtout s'il travaillait présentement à s'endurcir contre les sollicitations ou les prévenances de la grâce, à répandre autour de lui les faussetés de l'hérésie et de l'incrédulité, à pécher en un mot « contre l'Esprit-Saint. » Non pas que la miséricorde ne soit plus grande et plus

(1) *Can.* 15.

(2) *Can.* 16.

(3) *Conclusio post* can. 25.

(4) *Ibid., sub fine :* « Ipse nobis, nullis præcedentibus bonis meritis, et *fidem* et amorem sui prius inspirat. »

puissante que la misère; non pas que la lumière surnaturelle n'ait parfois sauvé des âmes dans le moment où elles voulaient systématiquement se perdre : mais quand Dieu *ne commence pas* effectivement la conversion d'un infidèle, d'un incroyant, d'un hérétique; quand il ne juge pas encore que l'heure soit arrivée de leur faire sentir sa miséricorde et de leur offrir ses dons préparatoires au salut, — il ne leur confère pas non plus ses grâces, et il n'élève pas leurs facultés au-dessus de l'ordre simplement naturel. Et la raison en est que la *grâce* étant essentiellement un principe éloigné ou prochain de vie surnaturelle, Dieu ne la leur accorde pas sans vouloir qu'elle soit pour eux le *commencement de la foi* qui est elle-même le *commencement de la justice*.

247. — Évidemment il ne s'ensuit pas que toutes les pensées, toutes les affections et toutes les opérations antérieures à ce commencement surnaturel de foi et de justice, soient formellement coupables comme le prétendaient les protestants et les jansénistes; ni même qu'elles soient matériellement mauvaises, comme certains catholiques ont paru quelquefois le supposer. — En réalité elles peuvent avoir une bonté *naturelle,* qui tient le milieu entre la malice du péché et la sainteté de la grâce. — Elles peuvent avoir aussi, et certainement elles ont parfois une bonté surnaturelle due aux grâces et secours actuels par lesquels Dieu seconde intérieurement la prédication extérieure de son Évangile. La parabole de la semence et du semeur est fort claire à ce sujet; elle nous montre une partie du froment divin se desséchant faute d'humidité, ou s'étiolant sous l'étreinte des épines après avoir commencé de germer et de croître (1). Ainsi y a-t-il des *commencements de foi* qui s'interrompent, ou même qui s'arrêtent définitivement, parce que le feu des passions ou l'accablement des distractions mondaines étouffent la grâce divine qui les animait.

(1) Luc., VIII, 5 et seq.

§ 4. — L'acte de foi théologale.

Théorème XXXIII.

248. — *L'*acte *de foi théologale est un fait d'intellection ou de connaissance surnaturelle; il appartient à la catégorie des* jugements; *et l'on pourrait le qualifier de* jugement surnaturellement synthétique.

249. — L'objet, le motif, les sources dynamiques de l'acte de foi théologale, ces éléments tout ensemble naturels et surnaturels que nous avons jusqu'ici considérés, et dont l'étude, chez les théologiens modernes, prend souvent le nom d'*analyse de la foi* (1), ne constituent pourtant pas encore la foi proprement dite, la foi actuelle et formelle, l'*acte de foi*. La *vertu* même de foi, malgré son excellence, est seulement un préambule, assurément réel et vivant, de cet *acte* pour lequel Dieu la répand en nous. C'est en effet à la *croyance active et actuelle* qu'elle tend, comme la révélation divine, comme les motifs et le jugement de crédibilité, comme l'autorité du souverain Maître. Notre acte de foi est le terme, le but, le fruit, de toutes ces grandes et sublimes choses. Il en est aussi, d'une certaine manière, l'exact et complet résumé; et si nous voulions appeler *analyse de la foi* nos précédents *Théorèmes*, nous pourrions attribuer à celui-ci le titre de *synthèse de la foi*. Mais soyons plus simple et plus clair, et parlons seulement de l'*acte de foi théologale*.

250. — Nous ne redirons pas, l'ayant si fréquemment observé, que c'est « un acte de connaissance intellectuelle et surnaturelle fondé sur l'autorité du témoignage divin. » — Ainsi que tous les actes de l'intelligence, c'est une perfection accidentelle née de la puissance connaissante et de l'être connu, ajoutée à la perfection

(1) Nous ne croyons pas devoir y insister; la méthode et le plan que nous suivons nous en dispensent, croyons-nous, à peu près complètement.

subjective de celle-là et représentant la perfection objective de celui-ci, leur servant à tous deux de trait d'union vital et identificateur, par lequel, disent très justement les anciens philosophes, l'intellect et l'intelligible ne font plus qu'un. Mais, comme c'est un acte surnaturel, ce n'est pas de la simple faculté naturelle qu'il procède, et ce n'est pas à elle en son état simplement naturel qu'il est ajouté et inhérent. Il l'a pour principe, et pour *substratum*, en tant qu'elle est surnaturalisée par les forces transitoires ou permanentes antérieurement décrites. Et s'il l'unit, s'il l'identifie à l'objet divinement attesté, révélé, c'est l'union et l'identification de deux termes surnaturels qu'il opère. — D'où l'on voit que sans nulle exagération la sainte théologie a pu le considérer comme un intermédiaire entre la connaissance naturelle et la vision béatifique, — puisque ce n'est plus seulement aux signes et indices créés de la science divine qu'il nous unit, que ce n'est pas encore à l'essence infinie identique à cette science, mais que c'est déjà à la parole miraculeuse, infaillible, personnelle, révélatrice, en laquelle Dieu a mis une part de son savoir immense (1). — Si donc l'acte de foi théologale ressemble d'une certaine manière aux connaissances purement conjecturales et opinatives que nous formons sans évidence, il les surpasse sans mesure par son absolue certitude qui est à l'abri de tous les doutes fondés, de toutes les hésitations prudentes, de toutes les inquiétudes louables ou tolérables. — Croire surnaturellement, ce n'est pas encore voir intuitivement et béatifiquement; mais c'est en approcher, en faire pour ainsi dire le noviciat, et en mériter sous de certaines conditions la gloire et la joie ineffables. C'est surtout s'assimiler, par une opération vitale et libre, à Celui qui est la source de toute vérité, de toute vie, suivant cette magnifique déclaration du Rédempteur : « La *vie éternelle*, (ô Père céleste), est de

(1) Cf. *Log. surn. subj.*, Théorèmes LIII-LIV, et *Log. surn. obj.*, Théorème XCV.

vous *connaître*, vous, le seul Dieu *vivant*, et Jésus, le Messie que vous avez envoyé (1). »

251. — La théorie et l'expérience psychologiques distinguent trois catégories d'actes dans notre vie intellectuelle : simples notions, jugements, raisonnements. — A laquelle faut-il rapporter la croyance ou intellection théologale? Car il est manifeste qu'elle appartient à l'une d'entre elles, puisque, naturel ou surnaturel, tout acte d'intelligence finie est constitué soit par un concept unique, soit par deux réunis dans une affirmation ou une négation, soit enfin par trois ou davantage enchaînés entre eux pour aboutir à un jugement final. — Évidemment l'acte de foi n'est pas seulement une *notion* dégagée de toute appréciation sur sa vérité ou sa fausseté : *penser* Dieu, la Trinité, l'Incarnation, est aussi bien le fait de l'hérétique, de l'incrédule, que du catholique fidèle. — Il n'est pas non plus une *intuition surnaturelle* de la vérité divine, comme la vision glorieuse et béatifique des élus : même la plus sublime contemplation mystique n'y atteint pas (2). — Il n'est enfin ni *argumentatif* ni *dialectique*, comme les syllogismes et autres raisonnements théologiques dans lesquels il entre à titre d'élément, sans jamais se confondre avec eux (3).

252. — Il est formellement un *jugement* affirmant la connexion de deux termes que la révélation lui montre connexes, ou niant l'accord de deux autres termes qu'elle lui montre opposés entre eux (4). — Croire explicitement à la Sainte Trinité, c'est juger que les notions de

(1) Joan., xvii, 3.

(2) Cf. *Log. surn. subj.*, Théorèmes LXXIII-LXXIV.

(3) Voir ci-dessus, n° 190.

(4) Les scolastiques nommaient *enuntiabile* ce que nous nommons *jugement*. — Saint Thomas observe avec beaucoup de justesse que notre intelligence, en formant un acte de foi, a sans doute pour objet une chose ou réalité *simple*, exprimée par une *simple* appellation dans les symboles et professions de foi. Car on n'y lit pas : « Dieu *est* un », « Jésus-Christ *est* fils de Dieu », etc. ; mais : « Je crois en un Dieu », « Je crois en Jésus-Christ fils de Dieu », etc. — Cependant c'est en jugeant que nous croyons et que nous formons l'acte de foi ; attendu qu'ici bas toutes nos adhésions ou refus d'adhésion intellectuelle sont *complexes* et par manière de *jugement*. (Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 1, a. 2.)

nature divine unique et de *subsistance en trois personnes* se conviennent : « L'unique nature divine est subsistante en trois personnes. » — Croire explicitement à l'immatérialité de Dieu, c'est juger que les notions de *nature divine* et de *matérialité* ne se conviennent pas : « La nature divine n'est pas matérielle. » — Croire implicitement à la transsubstantiation, c'est juger que d'une part la *notion* révélée par Dieu, enseignée par l'Église, relativement à l'eucharistie, et d'autre part la notion de *vérité* ou d'*exactitude* se conviennent : « Ce que Dieu a révélé, ce que l'Église enseigne touchant l'eucharistie, est vrai. » — Croire implicitement à toutes les vérités attestées par Dieu, proposées par l'Église, c'est juger qu'il y a convenance et connexion entre la notion de *parole divine* ou de *définition ecclésiastique* et celle de *certitude objective* : « Tout ce que Dieu a révélé, tout ce que l'Église a défini, est vrai. » — Le jugement implicite ou explicite ainsi porté par l'intelligence humaine surnaturalisée, est une formelle et complète adhésion à l'autorité divine : c'est l'*acte de foi lui-même*. — L'adhésion *subséquente* de la volonté se dévouant à faire passer les principes de la foi dans la pratique quotidienne de sa vie, n'est pas identique et n'est pas nécessaire à la croyance théologale. — A plus forte raison le jugement *antécédent* de crédibilité n'est-il pas constitutif de cette croyance. L'acte de foi est donc entre les deux, après le *catéchuménat* et avant la *vie chrétienne*, — non sans doute chronologiquement, puisque pour les fidèles la foi se mêle constamment à toutes leurs autres opérations, — mais logiquement, puisque pour les adultes appelés à l'Évangile il y a cette succession de trois états distincts : préparation à la foi, production de la foi, mise en pratique de la foi.

253. — Le jugement qui constitue essentiellement et formellement l'acte de foi n'est certainement pas analytique : le motif pour lequel nous affirmons l'*existence* de l'*Incarnation* n'est nullement que ces deux termes soient inclus l'un dans l'autre, et qu'en analysant l'idée

d'Incarnation l'on doive y trouver celle de réalité. — Mais tout jugement de foi est *synthétique*, parce que l'autorité divine nous atteste la connexion de ses deux concepts et que nous ne pouvons conséquemment en douter. — Quand je crois que *le Verbe divin est substantiellement uni à la nature humaine*, c'est la révélation qui m'affirme la connexion de ces deux notions, et qui me décide à juger sans aucune hésitation que *le Fils de Dieu est aussi le Fils de l'homme* depuis le jour de l'Incarnation. — Que si l'on veut une formule brève et précise pour caractériser ce qui vient d'être dit sur le jugement de croyance théologale, nous proposons celle-ci : l'acte de foi divine est un *jugement surnaturellement synthétique*. — Cela ne signifie pas du tout qu'il soit synthétique *a priori*, comme disent les kantistes; ni que la synthèse de ses termes soit due au sentiment ou à l'aveugle volonté : elle est due à l'attestation de Dieu qui nous oblige à l'attester nous-mêmes par ce jugement de foi théologale.

Théorème XXXIV.

254. — *L'acte de foi théologale est doué d'une admirable* fécondité surnaturelle; *même dépourvu de la vie totale qu'il reçoit de la grâce sanctifiante, il tend efficacement vers elle, étant véritablement une* racine de justification, *et aboutissant aux fleurs et aux fruits des dons du Saint-Esprit et des béatitudes.*

255. — La *fécondité* de l'acte de foi le complète dans sa perfection surnaturelle, et mérite de notre part une attention qui ne sera pas sans profit scientifique. — Il est fécond, même avant d'être vivifié par la grâce sanctifiante, même quand il ne procède pas de cette *forme essentielle* de la vie chrétienne, et lorsque en conséquence il doit encore être qualifié d'*informe* (1). — Il est déjà *sur-*

(1) Sur la véritable signification de ce mot, voir *Sum. Theol.*, 22, q. 6, a. 2.

naturel, nous l'avons montré (1); et bien qu'il n'efface point par lui-même la faute de l'infidélité antérieure, il opère déjà le grand effet « de mettre un terme, dit saint Thomas, à ce même péché-là (2). » — Du reste, au point de vue de l'intelligence, rien ne manque à cet acte imparfait pour être véritablement un *acte de foi;* et bien que la volonté tarde à lui fournir l'appoint de la charité et de la grâce sanctifiante (3), il est le véritable germe de la vie surnaturelle dans l'âme humaine. Faisant à Dieu le sacrifice de l'intelligence, il fait déjà, quoique imparfaitement, celui de la personnalité entière, puisque la raison est le premier et universel moteur parmi les puissances intérieures de l'homme. — Et comme la Vérité suprême à laquelle nous adhérons par la foi est identiquement aussi la Fin suprême à laquelle il faut tout subordonner par la charité, l'acte de croyance théologale tend spontanément, pour ainsi dire physiologiquement, à l'évolution incessante et complète de notre vie morale, dans le sens de la conformité et de l'union les plus parfaites possibles avec Dieu (4).

256. — Si l'acte de foi théologale se produit plus ou moins fréquemment sans la vertu de foi et avec les seuls secours transitoires dont nous avons précédemment traité, il *appelle* nécessairement cette vertu dont il est connaturellement le fruit, quoique son appel ne soit pas nécessairement et toujours réalisé. — L'ordre général de la Providence veut du moins qu'il le soit, dès que l'impénitence et l'attache au péché mortel en des points différents de la fidélité à croire n'y feront plus obstacle. — Cet ordre général, en effet, demande qu'un

(1) *Théorèmes XXX-XXXII.*

(2) « Ille qui accipit a Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis : sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. » (*Ibid.*, 3ᵐ.)

(3) *Ibid.*, q. 4. a. 3-5.

(4) Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 9, a. 3, *in corpore.* — Voir aussi ce que nous disons du caractère progressif et moralisateur de la foi, dans notre *Morale surn. fondam.*, n° 182.

acte surnaturellement *bon*, comme est l'acte de foi même informe, devienne au plus tôt *vertueux*, ce qu'il ne saurait être sans la charité (1). — Cet ordre demande donc que le mouvement de la raison vers le vrai soit suivi du mouvement de la volonté vers le bien, et que la foi détermine l'amour comme l'intellection détermine l'appétition : or, l'amour de Dieu confère à l'âme le don de la grâce sanctifiante; et celle-ci, en informant et vivifiant la foi jusque-là imparfaite, l'élève immédiatement à la catégorie des vertus proprement dites, voire même au rang des plus excellentes, des vertus théologales (2).

257. — Logiquement et ontologiquement, je ne dis pas toujours chronologiquement, ce passage de l'*acte* de foi informe à la *vertu* de foi formée et vivante se fait par degrés successifs et harmonieusement enchaînés. — La croyance en Dieu créateur, rédempteur et sauveur, nous fait voir en lui une source inépuisable de biens auxquels nous participons dès la vie présente, et dont il promet de nous combler dans la vie future : l'amour surnaturel d'*espérance* est excité dans nos cœurs par ces considérations d'autant plus efficaces qu'elles nous intéressent au premier chef. La *vertu* théologale d'espérance intervient en même temps que cet *acte* d'amour, ou ne tarde guère à lui être donnée comme principe habituel : et tous deux secondent l'acte de foi dans une nouvelle évolution de sa puissance vitale. — Car il nous montre, dans l'immense océan de la bonté divine, comme raison absolument première des bienfaits innombrables dont elle nous enrichit, cette infiniment adorable et infiniment aimable perfection d'*Être* qui mérite et provoque l'amour parfait, la charité désintéressée, la très pure dilection, dans toutes les créatures intelligentes. De là procède, sous l'inspiration et avec le secours de la grâce, l'*acte de charité*

(1) *Sum. Theol.*, 22, q. 4, a. 5 : « Fides autem informis *non est virtus* quia, etsi actus fidei habeat perfectionem debitam ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. »

(2) *Ibid.*, a. 7.

qui est nécessairement justifiant, et qui par conséquent procure à l'âme la grâce habituelle, les vertus théologales, les vertus morales, en un mot tout ce qui constitue l'essence de la sainteté surnaturelle (1).

258. — Allons plus avant encore et disons comment l'acte de foi est le germe formel, le principe spécifique, de la sainteté surnaturelle *accidentelle*, et tout d'abord des *dons* de l'Esprit-Saint. — Unissant déjà l'homme à Dieu d'une façon très réelle et très intime, parfois très généreuse et très méritoire, il entraîne pour ainsi dire à sa suite les instincts sacrés qui rendent l'âme plus sensible et plus obéissante aux touches de la grâce divine; et saint Thomas n'hésite pas à dire que « la foi, l'espérance, la charité, sont en quelque manière les racines des dons; et que tous les dons appartiennent à ces vertus en tant qu'ils dérivent d'elles, » de même que des ruisseaux jaillissant d'une source commune (2). Ils sont même *réglés* par les actes de la foi, de l'espérance, de la charité, attendu que ceux-ci, étant immédiatement en contact avec la vérité divine, avec la bienfaisance divine, avec la bonté divine, possèdent une perfection et une dignité supérieures à celles des *dons* qui sont spécialement destinés à compléter les opérations des vertus morales. Or, cette supériorité des vertus théologales n'est pas inerte et oisive, mais éminemment active et souverainement efficace pour coordonner notre vie morale tout entière au centre unique vers lequel doivent graviter les créatures raisonnables, surtout quand elles sont élevées à l'ordre surnaturel (3).

(1) Cette doctrine exposée amplement et théologiquement par saint Thomas (*Sum. Theol.*, 12, q. 113 ; 22, q. 4, 6, 7,) a ensuite été sommairement et authentiquement proposée par le concile de Trente, *Sess.* VI, *de Justific.*, cap. 4-8, et can. 3-12.

(2) « Istæ virtutes præsupponuntur ad dona sicut quædam radices donorum : unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes sicut quædam derivationes prædictarum virtutum. » (*Sum. Theol.*, 12, q. 68, a. 4, 3m.)

(3) « Virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit (in I Moral., c. 12 vel 28) quod *neque ad denarii perfectionem septem filii* (id est, septem dona) *perveniunt, nisi in fide, spe et chari-*

259. — Il y a surtout deux *dons* qui résultent de l'acte de foi parvenu à son complet développement dans la justification et la sanctification surnaturelles. — Ce sont les dons d'*intelligence* et de *science* chargés de faciliter, non précisément la croyance théologale, mais d'abord les connaissances qui la précèdent et qui appartiennent aux motifs de crédibilité; ensuite celles qui dans les Écritures inspirées et dans les Traditions divines accompagnent les vérités essentiellement et directement révélées; enfin celles qui concernent l'interprétation du dogme, sa défense contre l'hérésie et l'incrédulité, ses conséquences théologiques soit spéculatives soit pratiques (1). — Pour distinguer l'un de l'autre les dons d'*intelligence* et de *science*, il faut attribuer au premier les objets principalement *divins*, au second les choses principalement *humaines* et *temporelles*, si unies qu'elles puissent d'ailleurs être aux éternelles et infinies réalités (2).

260. — Au don d'*intelligence*, saint Augustin et saint Thomas rattachent la *sixième béatitude :* « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu (3) ! » En effet, l'intelligence surnaturelle accordée aux croyants par l'Esprit divin les préserve des fausses interprétations de la vérité révélée, c'est-à-dire, des imaginations vaines et des audacieuses perversions qui l'obscurcissent ou la corrompent même totalement. — L'intelligence surnaturelle ajoute aussi à la foi théologale une connaissance

tate fiat omne quod agunt. » (*Ibid.*, a. 8, c.) — « Ordine perfectionis et dignitatis.... dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis. » (*Ibid.*, 2^{m}; cf. q. 9, a. 1, 3^{m}.)

(1) Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 8, surtout art. 2 et 6. — Le saint Docteur, en ces passages très remarquables, donne des éclaircissements de la plus haute utilité sur les connaissances surnaturelles intimement connexes à la foi théologale sans en faire cependant partie.

(2) Sur la distinction entre ces *dons* relatifs à la foi, et la grâce gratuite ou *charisma* de *science*, cf. q. 9, a. 1. 2^{m}. — Quant au don de *sagesse*, il se rapporte à la vertu de charité, comme celui de *conseil* à la prudence, ainsi qu'on le verra en temps opportun.

(3) Matth., v, 8. — S. August., *de Sermone Domini in monte.* — *Sum. Theol.*, 22, q. 8, a. 7.

très précieuse et pour ainsi dire intuitive, immédiatement évidente, de *ce que Dieu n'est pas* (1). — Or, *bienheureux* les fidèles qui sont ainsi protégés et enrichis! Ici-bas leur acte de foi, leur vertu de foi, sont toujours en sûreté, toujours en progrès. Dans le ciel, Dieu leur prépare une intuition béatifique proportionnée à la pureté, à la netteté, et, pour ainsi parler, à l'acuité de leur foi (2). — Au don de *science* répond la *troisième béatitude*, d'après l'Évêque d'Hippone et l'Ange de l'École : « Heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés (3)! » Et la raison de cette attribution, quelque peu singulière au premier regard, est qu'une juste appréciation des biens créés nous fait voir en eux des pièges fort dangereux si nous en abusons, et nous inspire un vif regret d'avoir souvent oublié, en pratique, qu'ils sont de simples moyens d'arriver au Bien suprême. Cette tristesse devient un heureux préservatif contre de nouveaux abus, et un très heureux principe d'efforts et de mérites. La joie intime d'une vie régulière en ce monde, l'ineffable béatitude de la vie définitivement parfaite en l'autre, couronnent donc la fidélité à suivre les inspirations de la science surnaturelle relativement aux objets finis et créés de notre activité morale.

261. — L'acte de foi ne nous conduit pas seulement à ces béatitudes commencées ou consommées, qui résultent des dons d'intelligence et de science surnaturelles dérivés de lui. Il produit aussi des *fleurs* et des *fruits* (4), qui, pour n'être pas tous aussi précieux que

(1) « Duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est : et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. » (*Ibid.*)

(2) Cf. S. THOMAM, *ibid.* — Le saint Docteur parle ici de la *depuratio affectus*, de la *munditia mentis depuratæ*, que plus d'un éditeur a maladroitement transformée en *deputatio*, véritable non-sens.

(3) MATTH., V, 5. — S. AUGUST., *ibid.* — *Sum. Theol.*, 22, q. 9, a. 4.

(4) « Opera igitur nostra, in quantum sunt effectus Spiritus Sancti in nobis operantis, habent rationem *fructus* : sed in quantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem *florum* : unde dicitur ECCLI., XXIV, 23 : *Flores mei fructus honoris et honestatis.* » (*Sum. Theol.*, 12, q. 70, a. 1, 1^m.)

les béatitudes (1), n'en sont pas moins fort beaux et fort désirables. — La *certitude* que la foi donne à l'intelligence, la *joie* qu'elle procure à la volonté, adoucissent et embellissent singulièrement la vie chrétienne, quelque rudes qu'en puissent être les devoirs et les épreuves. Comparée à celle des incroyants, notre existence a une dignité, une noblesse, une beauté, qui charmaient saint Augustin dès avant sa conversion (2), et qui ne peuvent être remplacées par rien d'équivalent ni même d'approchant. — Et ces fleurs, nées de la sève de l'Esprit divin sur l'arbre de notre libre adhésion à la parole révélée, se transforment finalement et pour jamais dans la *certitude* et la *joie* ineffables de la vision béatifique. Ce n'est plus alors seulement le « trentième » qui encourageait la foi à son début, le « soixantième » qui récompensait son développement, le « centuple » qui la couronnait à son apogée quand elle triomphait victorieusement de toutes les hérésies et de toutes les erreurs engendrées par « la chair » : c'est « l'infiniment plus grand » qui la comble au delà de toute proportion et de toute mesure (3).

(1) *Ibid.*, in corpore.

(2) *Confess.*, l. VIII, c. 11.

(3) Cf. *Sum. Theol.*, 12, q. 70 ; et 22, q. 8, a. 8. — Si charmantes que soient ces considérations, on voudra bien ne pas oublier qu'elles appartiennent à la plus rigoureuse théologie. — Ce *Théorème* relatif à la fécondité de l'acte de foi théologale pourrait s'enrichir de vues relatives au baptême dont la foi ouvre l'accès, aux autres sacrements qui en sont la suite logique et juridique, au recrutement perpétuel des croyants et à l'édification continuelle de l'Eglise par la croyance surnaturelle, à l'influence de celle-ci sur la société familiale et politique, à son épanouissement dans la philosophie et la théologie catholiques, à ses résultats même littéraires et esthétiques, etc., etc. Une partie de ces considérations est déjà exposée dans la *Log. surn. subj.*, Théorèmes LX-LXI et LXV ; dans la *Log. surn. obj.*, Théorèmes XCIII, XCV-XCVI, etc., dans la *Morale surn. fondam.*, Théorèmes XXI-XXV, XC. Nous aurons l'occasion, s'il plaît à Dieu, d'exposer les autres dans la suite de ce *Cours de Théologie*. — En attendant, ajoutons à cette doctrine, ainsi qu'un sceau lumineux et sacré, les paroles suivantes de saint Augustin : « Quum autem initio fidei quæ per dilectionem operatur mens imbuta fuerit, *tendit* bene vivendo etiam ad speciem pervenire ubi est sanctis et perfectis cordibus nota ineffabilis pulchritudo, cujus plena visio est summa felicitas. Hoc est nimirum quod requiris, quid

§ 5. — L'expression de l'acte de foi.

Théorème XXXV.

262. — *L'acte de foi théologale doit s'*exprimer *dans les* œuvres *de la vie chrétienne tout d'abord, puis dans les* formules officielles *et* officieuses *que l'Église propose à ses fidèles, enfin dans les* témoignages *que ceux-ci rendent très utilement à la vérité de la doctrine révélée.*

263. — La fécondité de l'acte de foi implique, dans les croyants adultes, qu'il s'exprime et se traduise par des *œuvres* surnaturelles, intérieures ou extérieures à l'âme, individuelles ou sociales. — La raison fondamentale en est que la vie chrétienne, comme d'ailleurs la vie simplement humaine dont elle est le perfectionnement, n'est pas uniquement théorique, spéculative, contemplative; mais qu'elle est également pratique, active, opérative. Or, Dieu a voulu surnaturaliser cette vie tout entière dans ses deux séries d'actes, dans ses *œuvres* non moins que dans ses pensées. La foi, premier germe de cette double sanctification, ne saurait donc se renfermer dans la sphère de la *connaissance :* elle doit aussi rayonner dans celle de l'*action;* elle doit se révéler et se manifester par de *bonnes œuvres*, par de *saintes œuvres*, par des *œuvres religieuses et vertueuses.* — Et comme le terrain où elle les doit produire est tout ensemble intérieur et extérieur; que c'est le monde invisible auquel appartient l'âme, et le monde visible où le corps se

primum, quid ultimum teneatur: *inchoari fide, perfici specie,* hæc etiam totius definitionis est summa. » (August., *Enchiridion,* n. 5.) — Il est difficile de mieux marquer la tendance spontanée et vitale de la foi, *dès son commencement*, au complet développement de son énergie surnaturelle dans la vision béatifique. — Lors même que l'*initium fidei* serait pris ici dans le sens d'*acte de foi initial*, la pensée du saint Docteur resterait la même : la *grâce* tendrait spontanément et vitalement à la *gloire.*

meut et où il sert d'organe à une multitude de relations sociales, soit entre d'innombrables personnalités humaines, soit même entre le genre humain et Dieu, — la foi doit s'exprimer par des œuvres internes ou externes, sensibles ou insensibles. — La législation divine et humaine, les commandements ou les préceptes de l'autorité ecclésiastique et familiale, voire même de l'autorité civile et profane, *règlent ces œuvres* que la foi inspire et par lesquelles elle opère. La vie présente est ainsi surnaturalisée et christianisée. La vie future est ainsi préparée et méritée (1).

264. — A cette expression pratique, à cette manifestation de la foi par les œuvres, il faut absolument joindre, en de certaines circonstances assez fréquentes, une expression *logique*, une manifestation *verbale*, faite de vive voix ou par écrit (2). — Elle est nécessaire à la famille chrétienne, qui sans elle n'aurait ni éducation ni cohésion surnaturelles. Elle est nécessaire à la société politique, qui sans elle végéterait dans un naturalisme et un rationalisme lamentables. Elle est nécessaire à l'Église, qui sans elle ne pourrait propager l'Évangile, instruire et régir ses propres sujets, proscrire les hérésies et les immoralités. Elle est nécessaire à chaque fidèle, pour remplir envers son prochain diverses obligations de charité et différents devoirs de miséricorde spirituelle. — Aussi connaissons-nous trois catégories d'expressions logiques de l'acte de foi, trois catégories de *confessions de foi* ou de *formulaires de foi* : 1. la catégorie *officielle*, dont nous avons parlé dans un autre *Traité* (3) et qui renferme les *symboles*, les *professions*

(1) Sur cette nécessité de manifester et de compléter la foi par les œuvres, voir le Concile de Trente, *sess. VI, de Justificatione*, c. 6, 11 et 16, avec les canons afférents. — Saint Thomas dit fort utilement : « Fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum, mediantibus aliis virtutibus, imperando non eliciendo. » (*Sum. Theol.*, 22, q. 3, a. 1, 3m.)

(2) « Fides interior... confessionem producit tamquam proprium actum, nulla alia virtute mediante. » (*Ibid.*)

(3) *Log. surn. subj.*, Théorème XXVIII.

de foi, les *canons* ou *anathèmes;* 2. la catégorie *officieuse*, qui contient les nombreuses formules ou rédactions proposées aux fidèles par les évêques et les théologiens, pour servir de modèles ou même de formes habituelles à l'acte de foi théologale ; 3. la catégorie *privée*, qui comprend les modes très nombreux et très variables par lesquels chaque croyant peut manifester, attester et communiquer sa foi intime, implicite ou explicite, universelle et s'étendant à tous les dogmes, ou particulière et portant sur un point déterminé.

265. — Ce que les professions de foi *officielles* veulent exprimer surtout, ce n'est pas précisément l'*acte de foi* qui n'y est signifié que par ces mots : « *Je crois; Je crois et adhère; Je crois et confesse; Je crois de cœur et confesse de bouche; Je crois, j'accepte et je professe* ». — Le symbole athanasien fait ressortir à trois reprises la *nécessité* de la vraie foi pour le salut; celui du XI[e] concile de Tolède énonce la *relation* qu'il y a entre adhérer maintenant à Jésus-Christ par la foi et régner avec lui plus tard ; celui de saint Léon IX indique la *fermeté* avec laquelle le fidèle doit rejeter et anathématiser les hérésies; la profession de foi prescrite aux Vaudois convertis mentionne également cette *fermeté;* celle de Pie IV y ajoute l'*obligation* de croire, et surtout la *spontanéité*, la *véracité* et la *perpétuité* de l'engagement qu'on prend de garder exactement la foi, de la confesser, et de la faire autant que possible garder, enseigner, prêcher, par ceux dont on a la charge et la conduite. — Mais ces documents, émanés de l'autorité suprême dans l'Église catholique, ont plutôt pour but de définir ou d'énumérer des *dogmes de foi* que d'élucider théoriquement ou pratiquement l'*acte de foi* lui-même. Ils le supposent bien compris de ceux qu'ils obligent à l'émettre et à l'étendre, sans nulle réserve ni exception, à tous les points révélés dont ils font mention expresse.

266. — Les formules *officieuses* proposées par les pasteurs ou les docteurs ont très généralement un autre

but, — celui de guider les simples fidèles dans la production régulière d'un véritable *acte de foi* surnaturel s'appliquant indistinctement à tous les objets de la foi divino-catholique, et pouvant au besoin s'adapter spécialement à certains d'entre eux. — Quelquefois, en Italie surtout, ces formules énoncent les dogmes à croire explicitement pour obtenir le salut éternel, et ne visent qu'implicitement les autres (1). — Le caractère commun de ces *expressions* de l'acte de foi est d'en affirmer l'objet et le motif, la révélation et l'autorité divines. Plus elles sont courtes et vives, plus elles sont utiles aux simples fidèles (2); et ce n'est pas nous qui voudrions en allonger le texte, au risque de surcharger telle et telle mémoire évaporée ou rebelle. Mais nous désirerions y voir introduire la notion de la *grâce surnaturelle*, qui n'a rien perdu de l'importance extrême qu'on lui attribuait au temps du II^e^ concile d'Orange, du concile de Trente, du concile du Vatican. Nous pousserions même notre ambition jusqu'à désirer qu'on y insérât un mot relatif à l'évidente certitude des *motifs de crédibilité*. Ainsi l'acte de foi serait exprimé tel qu'il est en ses sources et en lui-même; et le commentaire qu'en feraient les catéchistes n'omettrait jamais rien d'essentiel (3). — Ils prendraient cependant soin de bien préciser le point exact, essentiel, où se trouve formellement la croyance théologale;

(1) Voir, par exemple, la formule insérée dans la *Raccolta* de prières et œuvres indulgenciées; elle est reproduite dans le *Catéchisme* publié pour le diocèse de Pérouse par le cardinal Joachim Pecci avant son élévation sur le siège de saint Pierre.

(2) Nous aimerions à citer comme exemples, comme modèles, de ces *actes de foi* rapides et limpides, ceux qui sont proposés dans nos anciens catéchismes français. Voici du moins celui de Verdun, de l'année 1685, (p. 9) : « *Faites un acte de foi en général.* — Mon Dieu, je crois fermement tout ce que l'Église m'enseigne, parce que vous l'avés dit. »

(3) Nous obtiendrions pleine satisfaction si l'on adoptait une formule analogue à celle-ci : « Mon Dieu, je crois très fermement, aidé de votre sainte grâce, tout ce que votre Eglise m'ordonne de croire, (et en particulier tel dogme...) ; je le crois, parce que vous l'avez très certainement révélé, et que vous ne pouvez absolument pas vous tromper ni nous tromper. »

de la distinguer d'avec ce qui n'est pas elle, et d'empêcher leurs auditeurs les plus intelligents de la confondre avec les connaissances préliminaires, moins surnaturelles qu'elle ne l'est, quoique indispensables à sa production raisonnable, prudente, digne de l'approbation et de la coopération de Dieu même.

267. — L'expression *individuelle* de l'acte de foi est d'une extrême simplicité, parce qu'elle n'a pas besoin comme les précédentes d'étudier soigneusement ses formules et ses mots. Elle n'est pas un enseignement magistral ; elle ne prétend pas s'imposer comme type officiel, ni comme exemple autorisé ; elle ne se préoccupe ni de synthèse ni d'analyse scientifiques ; elle est uniquement le témoignage loyal d'une foi orthodoxe et sincère. — Il est néanmoins des cas nombreux où elle prend trop de gravité pour ne pas être tenue de se conformer, autant qu'elle le peut, aux formules authentiques ou officieuses reçues dans l'Église. C'est ce que faisaient admirablement les martyrs et les confesseurs des premiers siècles devant les tribunaux païens : la plupart de leurs réponses, dont nous possédons aujourd'hui encore de fidèles transcriptions, étaient pour ainsi dire découpées dans les symboles et les professions de foi qu'ils avaient appris au cours de leur catéchuménat ; et nous y trouvons, pour l'exposition et la défense du dogme chrétien, des témoignages d'une admirable efficacité. Nos catéchistes actuels peuvent et doivent préparer de pareilles ressources à l'apologétique future, en continuant l'œuvre des admirables et saintes *catéchèses* que Rome, Jérusalem et Alexandrie possédèrent dès les temps apostoliques (1).

(1) Cf. PERRONE, *Prælect. Theol.*, tr. de Locis Theol., p. II, sect. 2, c. 2, § 3.

Deuxième Distinction. — **Étude morale de la foi immédiatement divine.**

§ 1. — Devoirs positifs.

I. — *Avoir la foi.*

Théorème XXXVI.

268. — *Nulle âme humaine n'a jamais pu et ne pourra jamais arriver au salut éternel sans posséder la* vertu *de foi théologale, qui est d'obligation essentielle et de nécessité de moyen.*

269. — Nous entrons dans l'étude *morale* de la foi immédiatement divine, et nous allons déterminer nos *devoirs* à son sujet. Nous avons eu déjà sans doute l'occasion fréquente de les indiquer, et nous avons établi longuement les principes théoriques dont ils découlent. Mais il nous importe d'en traiter spécialement et avec un assez grand détail. — Ces devoirs se divisent en deux classes : devoirs nous obligeant à *être fidèles*, et devoirs nous obligeant à *ne pas être infidèles;* ou bien, ce qui revient au même, devoirs *positifs* et devoirs *négatifs*. — La première catégorie se subdivise en quatre points : *avoir* la foi, *faire* l'acte de foi, *réitérer* l'acte de foi, *manifester* sa foi. — La deuxième se partage en trois seulement : *ne pas perdre* la foi; *ne pas pécher* contre la foi; *ne pas dissimuler* sa foi. — Dans le présent *Théorème*, nous commençons à examiner le premier devoir positif, qui est d'*avoir la foi;* et parce que cette formule peut signifier avoir la *foi habituelle* ou exercer la *foi actuelle*, avoir la foi comme *vertu* ou la déduire en *acte*, nous considérons

ici la *vertu de foi* seulement, renvoyant au *Théorème* suivant l'*acte de foi*.

270. — Dans l'économie surnaturelle où nous sommes placés, il nous faut absolument avoir la foi habituelle ou infuse quand nous quittons ce monde pour comparaître au tribunal de Dieu. Personne ne fut ni ne sera jamais dispensé de ce devoir. Avant comme après Jésus-Christ, les enfants comme les adultes, les gentils comme les juifs et les chrétiens, les ignorants comme les savants, les insensés comme les sages, sont soumis à cette condition qui est *de nécessité de moyen*, comme on dit, en même temps que *de nécessité de précepte* (1).

271. — *a*) La *nécessité de précepte* que la loi divine nous impose, et qui crée pour nous le devoir de posséder la *vertu de foi* ou d'être *fidèles par état habituel*, est clairement affirmée par les textes bibliques condamnant, sans aucune restriction ni exception, « quiconque ne croit pas » (2), « quiconque est incrédule au Fils » de Dieu (3). — Les petits enfants, les malades d'esprit, les vieillards

(1) Nous avons posé, en *Morale surn. fondam.* (nos 158-159, 666-667), les principes d'où est sortie cette distinction célèbre. Elle est assez mal formulée, car l'obéissance aux *préceptes* est un *moyen nécessaire* pour arriver au salut, et tout *moyen nécessaire* au salut est certainement *de précepte* naturel ou positif. Ce que l'on veut dire, et qui est très exact, le voici. — 1. Étant donnée une *fin*, un but que l'on doit absolument atteindre, il y a des moyens tellement liés avec lui qu'on ne peut les rejeter sans le rejeter lui-même, qu'on ne peut en dispenser à aucun prix, qu'on peut bien ne les avoir pas à sa disposition et conséquemment ne pas être coupable de ne les pas employer, mais qu'on ne peut arguer de cette innocence pour réclamer et obtenir le but poursuivi. Telle est est la *necessitas medii*, la *necessitas finis*, qu'on nommerait peut-être plus clairement *nécessité absolue* ou *indispensable*. — 2. Outre ces moyens absolument nécessaires, il en est souvent d'autres qui sont fort utiles, fort commodes, fort convenables, et que l'autorité divine ou humaine *prescrit* par un acte positif de volonté. Ils deviennent ainsi *nécessaires*, mais seulement d'une *necessitas præcepti* découlant de l'acte libre de l'autorité et non de la nature même des choses. Ils peuvent être rendus facultatifs par l'autorité qui les avait faits obligatoires, et leur nécessité *n'est pas indispensable*. Si l'on est dans l'impossibilité d'obéir à l'ordre qui les prescrit, non seulement on ne pèche pas, mais on a la ressource d'employer quelque moyen essentiel ou indispensable de la catégorie antérieurement décrite en cette note ; ils ne sont donc pas de nécessité *absolue*. Leur nécessité pourrait s'appeler exactement *nécessité relative et dispensable*.

(2) Marc., xvi, 16 ; Joan., xvi 9.

(3) Joan., iii, 36

hors de sens, peuvent-ils donc *croire*, et sont-ils justement damnés s'ils ne croient pas? Si *croire* était uniquement *actuel*, nous devrions répondre négativement à ces deux questions. Mais il est aussi *habituel*, et nous devons répondre affirmativement. Oui, tous les hommes peuvent, moyennant certains concours et certaines conditions favorables, devenir par le baptême *habituellement fidèles*, croyants par la foi infuse, fidèles et croyants par la vertu de foi. Le baptême aujourd'hui, comme autrefois la circoncision et « le sacrement de nature, » leur procure cette croyance habituelle, et par elle le salut. Mais s'ils ne l'ont pas reçue, s'ils ne sont pas fidèles de vertu, ils sont inévitablement frappés de la sentence portée contre qui « ne croit pas, » contre qui est « incrédule au Fils de Dieu. » — Ce n'est pas le moment de justifier cette loi divine, universelle, inexorable (1); il suffit d'en avoir ici constaté l'existence et d'en avoir précisé la signification et la portée.

272. — Il est de notre devoir à tous, conformément au bon sens le plus élémentaire, de prendre les moyens essentiellement et absolument nécessaires pour atteindre la fin suprême à laquelle nous sommes destinés; et nulle dispense ne peut jamais nous être donnée de la *nécessité de moyen* qui en résulte. — Or, la *vertu de foi*, la foi habituelle ou infuse, est essentiellement et toujours inséparable, comme nous le savons par le concile œcuménique de Vienne, de la *vertu de charité* et de la *grâce sanctifiante* (2); et celles-ci sont tellement requises pour obtenir la gloire céleste, que nulle exemption ne saurait être accordée à leur sujet (3). La foi habituelle se trouve être ainsi la racine et le commencement du *salut*, lequel n'est jamais complété s'il n'a eu de commencement et de racine. L'impossibilité physique d'avoir la grâce et la

(1) Voir notre Traité *de Dieu consommant ses œuvres;* et notre volume intitulé *Morts sans baptême,* p. 103-122.

(2) Cf. ci-dessus, n° 213.

(3) Voir Traité *de Dieu consommant ses œuvres.*

foi habituelles pourra bien préserver les enfants morts sans baptême des tourments de la damnation, mais elle ne les préservera jamais de la relégation hors du paradis (1).

273. — L'obligation d'avoir la *vertu* de foi est donc souverainement grave; et un adulte ne pourrait se rassurer, avant de l'acquérir ou après l'avoir perdue, par la confiance certaine qu'il aurait de faire des *actes de foi* véritables et surnaturels. Je ne dis rien de la difficulté d'avoir cette confiance absolue; et je veux bien supposer qu'on puisse l'avoir par quelque révélation divine : mais cela même ne dispenserait pas de chercher dans le baptême ou dans la pénitence, et à leur défaut dans la contrition parfaite, la possession de la *foi habituelle*. N'en pas vouloir, serait vouloir persévérer dans l'état de péché mortel, et s'exclure ainsi soi-même de l'éternel salut. — Pratiquement donc, cette obligation d'avoir la vertu de foi est identique à celle de recevoir les sacrements de baptême et de pénitence ou à celle de faire un acte de contrition parfaite, quand on n'a pas encore ou quand on a perdu la grâce habituelle. — Théoriquement et logiquement, ce devoir est le premier et le principal de tous, étant relatif au commencement de la justification et à la racine de la gloire céleste (2).

II. — *Faire l'acte de foi.*

Théorème XXXVII.

274. — *Nulle âme capable de faire un* acte de foi théologale *ne fut et ne sera jamais sauvée sans cette foi* actuelle ;

(1) Cf. *Morts sans baptême*, p. 33-39.

(2) La doctrine exposée dans ce *Théorème* est le commentaire du dialogue liturgique très remarquable prescrit par le RITUEL ROMAIN au début du baptême : « Quid petis ab Ecclesia Dei ? — *Fidem.* — Fides quid tibi præstat ? — Vitam æternam. » Cette foi qu'on demande à l'Église, même pour les petits enfants,

l'exercice en est donc pour les adultes d'obligation tout ensemble absolue *et* relative, de nécessité de moyen *et* de précepte; *il en va de même, par voie de conséquence, pour la connaissance des* motifs de crédibilité *et du* motif de croire; *de même aussi pour l'emploi des* moyens pratiques *nécessaires à qui veut passer des ténèbres de l'erreur à la lumière de la foi.*

275. — Après la vertu de foi, l'*acte de foi*. Le cercle des fidèles dont il s'agit maintenant est évidemment bien plus restreint que celui des fidèles dont nous parlions tout à l'heure. Car si, moyennant le baptême, *tous les hommes* peuvent avoir la vertu de foi, *tous les baptisés* ne peuvent faire l'acte de foi. Un très grand nombre sont empêchés par l'âge, étant trop jeunes encore pour croire avec prudence et liberté; un grand nombre sont affligés de maladies ou d'infirmités mentales qui ne leur permettront jamais d'arriver à un usage suffisant de la raison; d'autres enfin restent dépourvus des moyens d'instruction qu'il leur faudrait pour connaître la révélation, ses preuves et son contenu. — Ce triple obstacle à la croyance théologale effective a du moins l'avantage, s'il dure jusqu'au moment de la mort, de protéger la *vertu de foi* contre toutes les fautes mortelles qui la feraient perdre à l'âme; car on ne devient pas *infidèle* sans le savoir et sans le vouloir; et les enfants, les faibles d'esprit, les ignorants sont souvent incapables, très heureusement incapables, d'avoir la science et la volonté requises pour faire un péché mortel d'infidélité. — Conservant donc la foi habituelle, par le seul fait qu'ils sont incapables d'infidélité comme de foi actuelle, ils se trouvent dans une situation favorable relativement au salut; et s'ils ont la grâce sanctifiante en même temps que la foi infuse, ils sont

n'est pas la foi *actuelle*. Ce n'est pas non plus la foi *objective*, l'enseignement du magistère ecclésiastique. C'est la foi *habituelle*, la *vertu de foi*, infuse par le baptême. — Après les actes de foi *actuelle* exigés du catéchumène adulte ou du parrain de l'enfant, le prêtre demande : « Vis baptizari ? » — car le baptême, qui *succède* à la foi actuelle, *précède* la foi habituelle qu'on vient chercher au baptême.

assurés en mourant de posséder la gloire éternelle (1).

276. — Mais, s'ils ont joui du libre et entier exercice de leur raison, s'ils ont assez entendu et assez compris la prédication surnaturelle pour être en état de produire un acte de foi, ils sont obligés d'avoir cette *foi actuelle*, sous peine de ne pas entrer dans le royaume céleste. Pour *eux*, cette obligation est non seulement de nécessité de précepte : elle est indispensable et de nécessité de moyen, comme l'obligation d'avoir la vertu de foi l'est pour tous les hommes. Dieu pourrait dispenser les adultes baptisés de l'*acte* de croyance théologale, si cet acte ne se liait pas étroitement à la vision béatifique, et s'il était simplement un moyen surérogatoire d'y parvenir. Mais comme il est, pour les adultes, un moyen essentiellement lié avec l'intuition glorieuse, Dieu ne peut dispenser aucun d'eux en ce point. Il aurait assurément pu ne pas établir l'ordre surnaturel, ou l'établir de telle sorte que nous fussions créés en possession de la vision intuitive, sans passer d'abord par la période de la foi. Mais ce qu'il aurait pu faire, il ne l'a pas fait.

277. — L'ordre réellement et historiquement institué par lui consiste en ce que les adultes, prévenus et soutenus de la grâce, doivent *conquérir* et *mériter* la gloire (2). — En général, les opérations surnaturelles qu'ils ont à accomplir en cette vie d'épreuve doivent être et sont effectivement *proportionnées* au degré de récompense qu'ils recevront dans l'autre vie. S'ils sont humiliés avec Jésus-Christ, ils seront glorifiés avec lui; s'ils meurent à eux-mêmes et crucifient leurs vices et leurs convoitises, ils seront vivifiés, ressuscités, comblés de dons sublimes et de joies ineffables (3). — En particulier, les opérations d'intelligence faites ici-bas avec l'aide de la grâce divine sont rémunérées là-haut par des fruits

(1) Cf. *Morts sans baptême*, p. 94-100.
(2) II Tim., II, 5.
(3) *Ibid.*, 12.

admirables de connaissance et de science; de même que les opérations de volonté faites maintenant seront alors couronnées par d'admirables perfections d'amour et de fruition (1). — Pour mériter de *voir*, il faut donc *croire;* pour mériter de *jouir*, il faut *vouloir* la foi et les œuvres; pour mériter d'être *glorifié*, il faut être *justifié*, et l'on sait que la justification des adultes commence par la croyance théologale. — Si l'intelligence, la pensée, la raison, n'est pas « captivée par l'obéissance à Jésus-Christ (2), » elle est radicalement inapte à participer à son éternelle lumière. Par conséquent l'*acte de foi* est de nécessité de moyen, d'obligation absolue et indispensable, pour quiconque est en âge et en mesure de le former (3).

278. — L'adulte ne peut d'ailleurs arriver au ciel sans actes surnaturels d'espérance, de charité, de prudence, comme nous le dirons en son lieu (4). Or ces actes, nous le dirons aussi bientôt (5), ne sauraient être produits que comme conséquences de l'acte de foi qui leur fournit les objets, les motifs, auxquels ils doivent toute leur essence et toute leur valeur. La vie surnaturelle est

(1) I Cor., II, 9.

(2) II Cor., X, 5.

(3) « Reverentia enim Deo debita exigit ut divinæ veritati creata mens se subjiciat, *in captivitatem redigens omnem intellectum* (νόημα, cogitatum) in *obsequium Christi*, attendens scilicet ad Deum sibi loquentem, credens quæ dicit, nec ullo pacto contradicens aut dubitans. » (Ballerini, *Opus theologicum morale*, t. II, p. 10.) — Ce n'est pas là uniquement un moyen plus parfait, plus avantageux, d'atteindre à la vision béatifique. Dieu ne l'a pas ordonné *comme tel* aux adultes. C'est un moyen essentiellement lié avec la *récompense*, le *prix*, le *salaire*, que *Dieu ne peut donner aux adultes capables de le conquérir et ne le conquérant pas*. S'ils ne sont pas entièrement adultes sous ce rapport, s'il manque quelque chose à leur capacité sans que ce soit de leur faute, ils appartiennent à la catégorie des enfants en ce point. — « Si ponatur aliquis puer habens jam habitum gratiæ in baptismo suscepto et qui postquam ad usum rationis venit statim moritur absque eo quod habuerit occasionem credendi vel negandi, immo nec cogitandi de rebus fidei, non video cur iste non salvetur sine actu fidei : nam licet moriatur adultus, non tamen fuit *adultus quasi formaliter* in illa materia, quum circa eam numquam *ut adultus* habuerit occasionem operandi, quod idem notavit Suarez. » (Card. de Lugo, *de Fide*, disp. XII, n. 3; Suarez, *de Fide*, disp. XII, sect. 4, n. 9). — « Et sane si fuerint jam baptizati *et non instruantur*, num dicemus gratiam Dei ab ipsis abire, eo quod non faciant id quod facere non possunt? » (Ballerini, *ibid.*, p. 8.)

(4) Traité *de Dieu consommant ses œuvres*.

(5) *Chapitres* II et III du présent volume.

donc impossible sans la croyance théologale; et comme nul n'est sauvé sans avoir vécu surnaturellement s'il l'a pu faire, nul non plus ne fut et ne sera jamais sauvé sans la foi actuelle, s'il a pu l'exercer (1).

279. — Dieu prescrit toujours, au moins par la loi naturelle, l'accomplissement des devoirs absolument nécessaires; et nous n'avons pas à douter que l'*acte de foi*, dans l'hypothèse effectivement réalisée de notre élévation à l'ordre surnaturel, ne soit une obligation imposée par l'essence même des choses, par le droit de la nature et par l'autorité du simple bon sens. — Mais Dieu n'a pas manqué d'y ajouter des prescriptions positives, explicitement et expressément révélées. C'est le but et le sens premiers des paroles évangéliques rapportées précédemment (2). *Croire* signifie bien plus clairement et plus fortement la croyance *actuelle* que la croyance habituelle ou virtuelle; et je ne pense pas qu'une seule hésitation se fût produite en théologie sur l'obligation précise et formelle de l'acte de foi, avant qu'au XVII^e^ siècle un casuiste malavisé ne se mît à soutenir une thèse singulière dont le pape Innocent XI fit bonne et prompte justice, en la condamnant par décret du 2 mars 1679 « au moins comme scandaleuse et pernicieuse en pratique. » Le novateur disait : « La foi n'est pas censée tomber par elle-même sous un précepte spécial (3); » et il ne la croyait jamais prescrite qu'en raison de son rôle dans l'observation de quelque autre précepte, tel sans doute que celui de la profession de foi à faire en recevant un bénéfice ecclésiastique, ou que celui de la réception des sacrements. Un tel système ne mérite vraiment pas qu'on s'y attarde, et nous devons plutôt songer à bien définir la *nature* et l'*objet* de l'acte de foi nécessaire au salut. La question de l'*objet* sera

(1) Cf. SUAREZ, *de Fide*, disp. XIII, sect. 3; card. DE LUGO, *de Fide*, disp. XIII, n. 38.

(2) Cf. n° 271.

(3) « 16. — Fides non censetur cadere sub præceptum speciale secundum se. »

traitée dans le *Théorème* suivant; et nous nous bornerons en celui-ci à montrer comment il faut entendre cette *foi actuelle* sans laquelle aucun adulte ne saurait parvenir à la vision béatifique.

280. — Avant tout, elle doit être *surnaturelle*, inspirée et soutenue par la grâce qui n'est jamais refusée à quiconque veut sincèrement croire; elle doit être fondée sur des motifs de crédibilité réels et prudents; elle doit être librement commandée par la volonté et non dictée par un instinct ou un sentiment aveugles; elle doit être motivée par l'autorité du témoignage divin, et s'appliquer enfin à des objets véritablement révélés. — On ne satisferait donc pas à cette obligation par une foi « au sens large, » basée « sur le témoignage des créatures ou sur un motif semblable, » comme celle dont certain casuiste voulait bien se contenter (1). — On n'y satisferait pas davantage par une croyance dont les préambules ne seraient admis que comme probables et non certains : car la grâce de Dieu ne peut être accordée pour une foi de ce genre, indigne de lui si elle se dit absolument convaincue sans préliminaires évidents, et non moins indigne de lui si elle se réduit d'elle-même au rang de simple opinion (2).

281. — La croyance requise pour le salut des adultes doit être également *formelle*, c'est-à-dire, juger que son objet est vrai, y adhérer nettement, et s'appuyer pour cela sur l'autorité de Dieu révélateur. Le défaut d'une de ces conditions entraîne la nullité de l'acte. — Mais on ne doit pas exiger en outre une vraie délicatesse d'analyse, une conscience psychologique distincte, une réflexion approfondie, privilèges des seuls théologiens. Pourvu que les éléments constitutifs de la foi théologale se trouvent réunis, l'obligation est remplie, y eût-il des imperfections accidentelles de méthode et même

(1) Cf. ci-dessus, n° 208, la *proposition 23e* également condamnée le 2 mars 1679.

(2) Voir ci-dessus, n°s 226-228.

des additions puériles d'éléments étrangers à la foi.

282. — Nous verrons plus tard que cette foi formelle doit au moins porter sur les deux dogmes les plus essentiels à la doctrine et à la morale révélées : l'existence de Dieu, et son rôle de juge suprême. Il faut ici déjà en conclure, et tout à fait logiquement, que l'acte de foi absolument requis pour le salut des adultes ne peut pas toujours être *seulement vague*, *confus*, *implicite*. Qu'il le puisse être de temps à autre, fort bien (1) ; mais qu'il puisse toujours s'en tenir là, non pas. — En vain dirait-on qu'il est *implicitement universel*, et embrasse conséquemment les dogmes substantiels. Certes, tout acte de foi doit être *implicitement universel* et n'exclure aucun objet révélé, sous peine d'être radicalement faux, puisque refuser de croire Dieu *en tout* équivaudrait à ne le croire *en rien*. Mais cette *universalité* implicite et confusément entrevue, ou même explicite et clairement vue, n'a pas la même efficacité pratique et précise qu'une croyance particulière parfaitement définie sur des points qui par eux-mêmes, ou en raison des circonstances, doivent servir d'aliment divin à l'âme chrétienne.

283. — On s'est demandé si l'acte de foi nécessaire au salut des adultes ne pourrait pas être simplement *virtuel*, c'est-à-dire, être dépourvu d'attention présente et de

(1) Si nous admettons la réalité et l'utilité d'*actes implicites* de foi théologale, (cf. n° 215), c'est à la condition que le fidèle entrevoie au moins confusément et obscurément les *objets implicites*, c'est-à-dire, les objets contenus dans quelque vérité distincte, précise, explicitement admise. Si, en croyant explicitement le dogme de l'infaillible autorité de l'Église, il sait au moins vaguement que cela le conduit logiquement à croire tout ce que l'Église enseigne ; et si, sa volonté le déterminant à y croire, il y croit effectivement *in globo*, cet acte de foi est *implicite*. Mais si, croyant explicitement à la divinité du Christ, il ne voit pas même *in confuso* que ce dogme en contienne d'autres, on ne saurait dire qu'il y croie *implicitement*, ni qu'ils soient pour lui un objet *implicite*. En effet, *implicite* ne signifie pas du tout la même chose que *non connu* et *non voulu* ; (cf. *Morale surn. fondam.*, n^os^ 450-451) ; et il ne peut y avoir aucune obligation, aucune utilité, aucun mérite, à croire ce que l'on n'est pas capable de croire. Une telle croyance serait même contradictoire, à moins qu'elle n'appartînt purement et simplement à la catégorie des actes « que l'on ferait si l'on savait ; » mais ces actes-là ne comptent pas plus en théologie qu'en philosophie. (Cf. *ibid.*, et n° 572.)

relation immédiate à son motif, à l'autorité de la parole divine, mais être cependant déterminé, inspiré, mû enfin, par ce motif *antérieurement connu*. — Évidemment le *premier* acte de foi conçu par un adulte ne sera jamais simplement virtuel ; il sera toujours provoqué, dans l'instant même de sa production, par l'influence du témoignage révélateur, et l'on ne comprendrait pas qu'il pût en être jamais autrement pour ce début de la foi actuelle. A la question posée, je dois donc répondre que cette foi ne saurait être *exclusivement* et *complètement* virtuelle. — Quant à dire qu'elle suffirait au moins de temps à autre dans le cours ordinaire de la vie, je n'y répugnerais pas s'il m'était démontré qu'elle peut exister de loin en loin à ce degré purement virtuel. Mais je confesse en douter bien fort, parce que je ne saisis pas comment la raison pourrait alors juger *avec lumière* et *avec certitude* (1). Pour être assuré, absolument assuré, que tel attribut convient à tel sujet, il faut *voir* leur lien, soit dans la clarté parfaite de l'évidence, soit dans la lueur d'un témoignage évidemment croyable. — Juger sans aucune lumière, c'est juger aveuglément, sans motif raisonnable. Au jugement de la foi, il faut par conséquent l'illumination présente de la parole divine, avec une conscience plus ou moins précise de son intervention, mais avec une impression réelle de sa divine et adorable splendeur. — Je comprends fort peu que, longtemps après un acte de foi *formelle*, l'acte de foi *virtuelle* puisse servir à grand'chose, ni même qu'il soit effectif et surnaturel (2).

284. — Si la foi actuelle est absolument nécessaire au salut des adultes, et si elle leur est positivement pres-

(1) Cf. n^os^ 215 et 282.

(2) L'expression de *fides virtualis*, dans le sens gue nous venons de discuter, n'a pas même le mérite de la clarté : car ce qui serait *virtuel*, dans l'hypothèse donnée, ce n'est pas la *foi*, mais le *motif* de la foi. — L'expression de *fides implicita*, parfois substitué à *fides virtualis*, est plus médiocre encore : ce qui serait *implicite*, c'est l'acceptation préalable du motif de la foi, et non la *foi* elle-même.

crite par Dieu comme telle, il s'ensuit logiquement que la *connaissance actuelle* des motifs de crédibilité et du motif de croire leur est pareillement nécessaire et prescrite. — — « Qui veut la fin veut les moyens. » Dieu, voulant que la raison humaine suffisamment développée et instruite *croie formellement* aux vérités révélées, doit vouloir qu'elle le fasse d'une manière intelligente, prudente et normale; qu'elle sache avec certitude qu'il existe, qu'il ne peut se tromper ni tromper, qu'il a parlé aux hommes surnaturellement, qu'il leur a enseigné telle ou telle doctrine, qu'il leur demande d'y adhérer sincèrement et absolument. — Comment, du reste, pourrait-on supposer qu'un adulte entièrement capable de connaître le fait de la révélation surnaturelle pût en bénéficier, dans l'ordre de la grâce et dans celui de la gloire, sans en avoir réellement connu l'existence? Serait-ce conforme aux règles de la sagesse divine, aux dispositions de cette Providence qui veut nous faire *mériter* le ciel comme une récompense? — Si donc rien ne manque intérieurement ni extérieurement à un homme pour connaître au moins en substance les préliminaires d'ailleurs très courts et très clairs de la foi, il ne sera pas excusable de les ignorer; et il perdra par sa faute la grâce sanctifiante s'il la possédait par le baptême, ou bien il se mettra dans l'impossibilité de l'acquérir. Que si intérieurement ou extérieurement, mais sans faute de sa part, il a manqué des aptitudes ou des conditions nécessaires à ce genre de savoir, il restera dans la catégorie des esprits insuffisamment développés et il partagera leur sort.

285. — Observons, car cela peut avoir plus d'une utilité, que les *moyens* d'arriver à la connaissance des préambules de la foi et cette *connaissance* même ne seraient pas nécessairement dépouillés de leur efficacité par les erreurs qui s'y mêleraient, qui en corrompraient la pureté native. Les juifs, par exemple, les mahométans, les bouddhistes, et à plus forte raison diverses peuplades sauvages, ont conservé la notion d'une révélation primi-

tive à laquelle ils peuvent se soumettre sincèrement. S'ils *croyaient, à cause d'elle,* aux dogmes de l'existence de Dieu et de la coordination de l'humanité envers cette fin suprême, en les entendant au sens exact que les égarements du paganisme n'ont pas toujours entièrement dénaturé, rien ne s'opposerait absolument à ce que la grâce divine surnaturalisât en certaines circonstances ces jugements rudimentaires de crédibilité et de croyance, pour en faire le point de départ d'une série d'actes de dévotion (1), de pénitence, de charité, qui pourraient aboutir finalement à la justification moyennant le désir au moins implicite du baptême et de l'agrégation au corps de l'Église (2). A plus forte raison peut-on le penser des hérétiques, des schismatiques, de quelques catholiques très ignorants, dont l'incapacité serait assez involontaire, assez invincible, pour les dispenser d'une connaissance tout-à-fait exacte et irréprochable des préambules de la foi.

286. — Observons aussi que cette connaissance préliminaire et que la foi elle-même, pour être *actuelles* dans la mesure que l'on voit déjà et que l'on verra mieux encore plus loin (3), n'ont pas absolument besoin d'être *spontanées* et aptes à se produire sans le secours d'un maître, d'un guide, d'un prédicateur. — Je ne parle pas ici de l'obligation, très réelle à coup sûr, d'*apprendre* et de *retenir de mémoire* les éléments dont elles se composent; j'en traiterai dans la suite (4). Je parle seulement de l'obligation de cette connaissance et de cette foi actuelles, comme moyens de procurer *le salut* des adultes; et je dis qu'elles seraient suffisantes et suf-

(1) Au sens adopté par saint Thomas (*Sum. Theol.*, 22, q. 82), et largement exposé dans notre Traité de la vertu *de Religion*).

(2) « Notant tandem Lugo (*de Fide*, disp. XII, n. 51), et Struggl, (*tract.* IV, q. 1, n. 22),.... posse salvari etiam judæos et mahumedanos qui sint in errore materiali et inculpabili : nam isti non carent notitia unius Dei remuneratoris quam utrique habent *ex revelatione mosaïca;* accedente ergo interiori gratia habent quod satis sit ad eam fidem qua perduci possint ad baptismum flaminis. » (BALLERINI, *t. cit.*, p. 9.)

(3) *Théorèmes XXXIX-XL.*

(4) *Théorème XLI.*

fisamment actuelles, si elles étaient momentanément suggérées par un missionnaire, par un confesseur, par un ami, lors même que le peu d'intelligence native, la fatigue cérébrale causée par la maladie, la perte de la mémoire amenée par la vieillesse, empêcheraient le croyant d'agir en tout cela d'une façon autonome.

287. — Nous ne terminerons pas ce *Théorème* sans montrer brièvement que les adultes sont obligés, de droit positif et naturel tout ensemble, d'employer des *moyens pratiques* pour connaître les préliminaires de la foi et pour faire l'acte de foi auquel ils sont tenus, soit qu'ils n'aient pas encore rempli ce devoir, soit qu'ils aient eu le malheur de retomber dans l'infidélité d'où la miséricorde divine les avait précédemment tirés. — Assurément cette obligation ne pèse subjectivement sur eux qu'à partir du moment où leur conscience, suffisamment éclairée, la leur intime avec certitude. Étant dans les ténèbres de l'erreur, leurs convictions religieuses ne sont jamais que des *opinions*, dont l'incertitude leur sera facilement révélée par un exposé simple et loyal des titres du catholicisme. Dès qu'ils constateront cette incertitude, ils se trouveront forcément aux prises avec une question où le salut éternel est en jeu, et où le scepticisme n'est vraiment un « oreiller » commode à personne. — Si les raisons invoquées en faveur de la religion chrétienne n'étaient jamais que *probables*, ces errants pourraient demeurer en paix; et je n'hésite pas à convenir que certaines apologies du christianisme, basées sur le sentimentalisme, sur le kantisme, sur l'intuitionisme ou le traditionalisme, ne seraient pas capables d'imposer le devoir d'y prendre attention. Fussent-elles *plus probables*, même *beaucoup plus probables*, que les raisons de la secte opposée, elles ne seraient pas encore décisives, puisque elles ne pourraient légitimer un acte de foi absolument ferme (1); et le sectaire ne serait

(1) Cf. ci-dessus, n° 226.

encore strictement tenu qu'à faire des efforts pour sortir de son incertitude. — Mais, si l'apologétique chrétienne est bien telle qu'elle doit être, si la prédication qui en est faite est exactement conforme aux enseignements traditionnels de l'Église, les fausses religions ne sont plus *aucunement probables* en face d'elle ; et l'hypothèse de « l'infidèle conduit par une opinion *moins probable* à demeurer dans son incroyance, et par là-même excusé du péché d'infidélité, » n'est plus qu'une supposition chimérique justement condamnée, « au moins comme scandaleuse et pratiquement pernicieuse, » par le pape Innocent XI (1). Lorsqu'en effet le catholicisme est montré dans son *évidente* vérité, nulle opinion plausible et prudente ne peut lui contredire, puisque l'évidence entraîne la certitude, et que la certitude exclut toute probabilité adverse (2).

288. — Dès qu'il est certain que sa religion, comparée avec celle de l'Église romaine, n'est qu'une *opinion* plus ou moins probable, l'infidèle ou l'hérétique est donc obligé, non pas d'adhérer sur-le-champ au catholicisme dont il ne voit pas encore avec certitude la crédibilité, mais de *chercher à mieux s'instruire*. — Cette recherche consiste à *réfléchir*, à *étudier*, à *interroger*, dans la mesure des ressources dont on dispose. Durant cette période, la prudence autorise formellement à demeurer dans la situation *extérieure* où l'on se trouvait relativement à la religion (3). Mais peu à peu, sous l'action de la grâce et

(1) « 4. — Ab infidelitate excusabitur infidelis, non credens ductus opinione minus probabili. » (*Decret.* 2 mart. 1679. Cf. *Morale surn. fondam.*, n° 314, *note*.)

(2) Avec Sanchez (*Decalog.*, lib. II, c. 1, n. 5-6), Ballerini (*Op. theol. mor.*, t. II, p. 18) pense qu'à l'article de la mort on serait tenu de croire au catholicisme quand même on ne le connaîtrait pas encore comme *certainement* vrai, mais seulement comme *plus probablement* vrai ; et la raison de cette décision est qu'alors on doit prendre le parti le plus sûr. Mais ces doctes théologiens oublient qu'ils viennent d'affirmer, quelques lignes plus haut, et d'affirmer à fort bon droit, qu'on *ne peut* faire un acte de foi sans un jugement *certain* de crédibilité : si on ne le peut, comment peut-on y être *tenu*? Et puis, si l'acte de foi est impossible sans la certitude préalable du jugement de crédibilité, comment sera-t-il *plus sûr* de le faire?

(3) « Quando iis qui in hæresi nutriti sunt persuasum est a puero nos abjicere et persequi verbum Dei, esse idololatras, pestilentes, deceptores, ideoque

de la méditation, l'on doit modifier les dispositions *intérieures* qui feraient manifestement obstacle à la découverte complète du vrai; l'on doit renoncer aux préjugés et aux passions, aux péchés et aux vices, dont l'influence obscurcirait la pensée ou paralyserait la volonté. La nécessité de recourir à la *prière* se révélant ensuite clairement, il y a une obligation, imposée par le droit divin positif et par le droit naturel, de « demander pour recevoir, » de « frapper pour avoir entrée (1). » — Les circonstances peuvent également bien exiger qu'à la prière on joigne l'aumône, la mortification, la pauvreté, l'abnégation des honneurs et ambitions terrestres. En tout cela, le devoir est tracé par la *conscience* qui, outre sa fonction habituelle de règle immédiate de la vie morale, a souvent un rôle exceptionnel et des plus graves à remplir. En effet, quand la conversion n'est pas soudaine et miraculeuse, la conscience fait pour ainsi dire l'*intérim* de la religion, de la foi, de l'autorité spirituelle, tandis que l'erreur cesse lentement de dominer, et que lentement la grâce prépare l'avènement et le règne de la vérité. C'est comme un interrègne plein d'angoisses et de dangers; et les guides, les maîtres, les conseillers, ne sauraient être assez discrets, assez délicats, lorsqu'ils sont appelés à intervenir entre les fausses convictions mourantes et la vraie foi naissante.

Théorème XXXVIII.

289. — *La foi actuelle, absolument nécessaire aux adultes pour être sauvés, doit porter* explicitement *sur* deux *points de la révélation, qui sont* l'existence de Dieu *et son rôle de* fin dernière.

tamquam pestem fugiendos, non possunt, stante hac persuasione, salva conscientia nos audire; et laborant ignorantia invincibili, quum non dubitent se esse in bona via. » (Busembaum, *Medulla*, l. I, c. II, r. 1. n. 2.) — Cela est très vrai, mais perd progressivement de sa vérité à mesure que la lumière se fait dans ces pauvres âmes aveuglées.

(1) Matth. VII, 7-8. — Cf. *Log. surn. obj.*, n° 857.

290. — Il y a deux dogmes divinement révélés et appartenant déjà au domaine de la simple raison, du bon sens le plus élémentaire, qui servent de base indispensable et inébranlable, l'un à la doctrine *théorique*, l'autre à la doctrine *pratique*, de l'ordre surnaturel auquel nous fûmes élevés en Adam et relevés en Jésus-Christ. L'apôtre saint Paul les énonce distinctement en ce texte fameux : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'*il existe*, et qu'*il devient rémunérateur* pour ceux qui le recherchent (1). » Cela est dit à l'occasion du patriarche Énoch, afin de prouver que c'est à la foi qu'il dut sa miraculeuse translation de ce monde en l'autre : « car, pour approcher (ainsi) de Dieu, il faut croire en son existence et en sa qualité de rémunérateur pour ceux qui le cherchent. » Cela convient pour la même raison et avec la même rigueur à quiconque peut et doit vouloir, étant adulte, s'unir à Dieu par la vision béatifique : « car pour approcher (ainsi) de Dieu, il faut croire qu'il existe et qu'il récompensera ceux qui le recherchent. » Cela convient de même à ceux qui, ayant l'usage de la raison, veulent dès la vie présente être unis avec Dieu par la justification et la grâce sanctifiante : « car, pour approcher (ainsi) de Dieu, il faut croire son existence et son action rémunératrice envers ceux qui le cherchent. »

291. — Comment, en effet, l'adulte peut-il arriver à voir Dieu intuitivement, s'il ne lui a consacré son intelligence par l'acte méritoire de la foi théologale ? Comment l'adulte peut-il adhérer aux dogmes dont la croyance alimente la vie surnaturelle de la grâce, s'il ne commence par admettre celui de l'existence même de Dieu ? N'est-ce pas évidemment le point initial de toute la doctrine révélée ? — Comment l'adulte peut-il obtenir le bien suprême et en jouir béatifiquement, s'il ne l'a mérité d'abord en croyant que Dieu daigne lui être accessible et couronner ses efforts par la plus merveilleuse de toutes

(1) Πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ Θεῷ, ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται. (HEBR., XI, 6.)

les victoires? Comment l'adulte peut-il ordonner son activité morale vers Dieu, éviter le péché, pratiquer la vertu, persévérer dans la justice, s'il ne croit que Dieu est le terme dernier où doit tendre quiconque veut être heureux éternellement, quiconque veut échapper à l'éternel malheur de la damnation? — Si donc la foi de l'adulte doit être *actuelle*, comme nous l'avons précédemment établi, elle doit être également *explicite* et porter sur le premier des dogmes théoriques et sur le premier des dogmes pratiques, — sur l'existence de Dieu et sur la fonction rémunératrice de Dieu.

292. — L'*existence* de Dieu est une existence digne de lui, identique avec lui, infinie et nécessaire comme lui. La fausse croyance qui lui attribuerait un être fini, contingent, créé, ne saurait être surnaturalisée et ne constituerait jamais un acte de foi. Les approfondissements de la métaphysique surnaturelle ne sont pas nécessaires; mais une exacte notion de l'existence divine est indispensable. Elle n'est du reste aucunement difficile à dégager de la notion obvie et spontanée du fini (1). — *Dieu rémunérateur pour ceux qui le cherchent*, et conséquemment Dieu vengeur de ses droits contre ceux qui refusent de le chercher, c'est équivalemment *Dieu fin dernière*, Dieu *oméga* comme il est *alpha* de toutes choses, spécialement de tous les hommes, très spécialement de tous les adultes. Peu importe la forme précise sous laquelle on saisisse cet adorable objet : que ce soit expressément comme *fin*, ou comme *juge*, ou comme *rémunérateur*, l'acte de foi est bien ce qu'il doit être; et ici encore il n'est certes pas difficile à concevoir et à former.

293. — C'est bien d'un *acte de foi* qu'il s'agit dans le texte paulinien, — non pas d'une connaissance purement rationnelle et acquise par voie de démonstration naturelle; non pas même de cette connaissance évidente, mais aidée par les grâces actuelles, qui se rapporte aux

(1) Voir *Log. surn. subj.*, Théorème LXXVI.

motifs de crédibilité, constitue pratiquement le motif de croire, et précède logiquement la croyance théologale. Ce que l'Esprit-Saint réclame par l'organe de l'Apôtre, c'est l'acte de *croire* en Dieu existant et fin dernière, *parce qu'il a révélé* son existence et son rôle de terme suprême, et que notre raison nous montre évidemment qu'il est digne de toute créance en révélant ces deux points comme tous les autres dont il lui a plu de témoigner. — Les difficultés tirées d'une prétendue incompatibilité du *voir* et du *croire* relativement à un même objet n'ont qu'à s'avouer vaincues ; elles ne sauraient faire obstacle à la très nette et très lucide déclaration de la Sainte Écriture (1).

294. — Cette déclaration est le commandement *positif* de Dieu s'ajoutant *au droit naturel* qui déjà prescrivait aux adultes, comme devoir absolument indispensable, comme nécessité absolue et de moyen, la foi actuelle en l'existence et en la rémunération divines. — L'Église est intervenue dans le même sens par la condamnation de cette *proposition* censurée le 2 mars 1679, par décret pontifical d'Innocent XI : « La seule foi en l'unité de Dieu paraît nécessaire de nécessité de moyen, et non la foi explicite en Dieu rémunérateur (2). » On devine aisément pourquoi cette distinction : il s'agissait de faciliter le salut aux infidèles. Mais c'était une bien puérile invention, car *Dieu fin suprême* n'est pas plus difficile à concevoir que *Dieu être infini*, et la révélation n'est pas plus obscure sur un point que sur l'autre. — En tout cas, la question est décidée : les deux dogmes doivent être explicitement crus par les adultes. Le droit positif, soit divin soit ecclésiastique, promulgue clairement l'obligation fondamentale résultant déjà de notre vocation à l'ordre surnaturel, et nous mettant en demeure

(1) Nous les avons réfutées amplement en *Log. surn. subj.*, Théorème LXVI.

(2) « 22. — Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii ; non autem explicita, remuneratoris. » — Cette proposition est réprouvée « au moins comme scandaleuse et pratiquement pernicieuse. »

d'accepter loyalement toutes les conséquences qui en découlent dans le domaine de la théorie ou de la pratique.

295. — Un grand nombre de théologiens ont enseigné qu'il ne suffit pas, pour répondre aux prescriptions indispensables et rigoureusement nécessaires dont nous parlons, de croire explicitement à l'existence de Dieu et à la juste rémunération dont il récompense ses fidèles serviteurs. Ils ont exigé, au même titre et au même degré, que la foi actuelle embrasse aussi les deux mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation. Suivant eux, un adulte capable d'en connaître la crédibilité, ne pourrait être sauvé s'il n'en avait effectivement et formellement la croyance. Nous ne pouvons admettre leur exigence et ce surcroît d'obligation. — Nous ne disons pas du tout qu'un adulte soit libre de se refuser à croire ces dogmes quand ils lui sont proposés; ni qu'il soit libre de prendre ou non la peine de s'en instruire ; ni qu'il puisse certainement recevoir *la grâce* du baptême en ignorant Jésus-Christ et les trois Personnes divines au nom desquelles il est baptisé (1). — Mais nous disons que le ciel ne sera pas fermé à l'adulte qui, ayant eu la foi *explicite* en l'existence de Dieu et en son jugement rémunérateur, ayant eu par le fait même la foi *implicite* en tous les autres dogmes révélés, n'aurait pas cru explicitement la Trinité et l'Incarnation, — non pour les avoir rejetés ou négligés par quelque faute mortelle, — mais pour avoir cédé à quelque cause véniellement coupable ou peut-être même très innocente, qui l'a privé de les connaître et de les croire.

296. — Si nous n'admettons pas ici d'obligation indispensable, de nécessité absolue et de moyen, mais

(1) Il est probable, en effet, que la foi *explicite* en la Trinité et en Jésus-Christ soit une condition *sine qua non*, non pas de la validité du baptême, mais de la justification par le baptême, quand il s'agit d'adultes assez intelligents et assez libres de leur temps pour être instruits de ces deux dogmes essentiellement *baptismaux*. S'ils négligent volontairement de s'en instruire, ils commettent un péché mortel qui n'empêche pas le baptême d'être valide, mais qui l'empêche de produire la justification dont ces baptisés ne sont pas actuellement capables.

seulement un devoir dont on peut être dispensé pour quelque raison sérieuse, ou dont la violation peut être expiée par un acte de sincère pénitence sans qu'il y ait d'ailleurs foi explicite dans les vérités omises (1), — c'est que l'affirmation contraire n'est prouvée par aucun texte de la Bible, par aucune tradition ni décision de l'Église; c'est que les raisonnements sur lesquels on prétend l'asseoir n'ont vraiment rien de convaincant. — On dit bien que ces deux points sont essentiels au christianisme : oui, mais ils ne le sont pas à l'essence de l'ordre surnaturel qui ne les inclut pas forcément. — On dit qu'ils sont égaux en importance à l'existence de Dieu et à la rémunération finale : non, car sans celles-ci le dogme et la morale n'ont plus de base. — On dit que personne, avant ni après Jésus-Christ, ne fut sauvé qu'en son nom : oui, si l'on veut parler de sa médiation et de sa grâce objectives; non, si l'on parle de la foi subjective que doivent avoir en lui tous ceux qui le peuvent connaître, — mais dont Dieu dispense les enfants et les adultes improprement tels, s'ils sont d'ailleurs baptisés, — et dont il peut également dispenser les adultes proprement tels.

297. — L'infinie sagesse et bonté du Rédempteur se manifeste encore dans cette nouvelle facilité accordée aux hommes nés en dehors de l'Église et du christianisme. Sans doute il pourrait miraculeusement faire que la Trinité et l'Incarnation leur fussent notifiées à tous individuellement. Mais tant de miracles ne sont peut-être pas bien dans l'ordre de la Providence. — Il est mieux que la révélation primitive dont les vestiges se retrouvent à peu près partout, que la révélation mosaïque dont le mahométisme et surtout le judaïsme gardent

(1) Nous visons l'hypothèse où un très médiocre fidèle, ayant négligé d'apprendre et de croire autre chose que les deux dogmes indispensables, et se trouvant dépourvu de tout moyen actuel de s'instruire et de croire davantage, se repentirait sincèrement de sa négligence antérieure. Il pourrait être pardonné, par exemple au moment de la mort, grâce à un acte de contrition parfaite qui est possible sans la connaissance distincte de la Trinité et de l'Incarnation.

des fragments précieux, que la révélation chrétienne largement conservée dans le schisme et même dans l'hérésie, — il est mieux, dis-je, que ces révélations unanimes à proclamer l'existence de Dieu et sa dignité de fin dernière, aient la charge d'en témoigner devant tous les hommes et au cours de tous les siècles. Que si, pour quelques âmes, ces moyens ordinaires ne suffisent pas, il reste à la miséricorde divine le moyen extraordinaire d'une révélation intérieure ou extérieure, médiate ou immédiate, attestant avec une autorité manifestement divine ces deux dogmes sans la croyance explicite desquels nul adulte complètement tel ne parvint et ne parviendra jamais au royaume des cieux.

Thèorème XXXIX.

298. — *L'obligation de croire* explicitement *d'autres dogmes que ceux de l'existence de Dieu et de la rémunération finale* se détermine *d'après l'importance* objective *des diverses vérités révélées, et d'après les devoirs ou besoins* subjectifs *des personnes tenues de croire actuellement.*

299. — On invoque souvent, dans la question qui va nous occuper, l'inconvénient qu'il y aurait à rendre les conditions du salut plus lourdes après qu'avant la venue du Rédempteur; et c'est un des arguments dont se servent parfois les défenseurs de la doctrine que nous avons nous-même soutenue à la fin du précédent *Théorème.* Nous ne croyons pas fort à la légitimité d'une pareille raison, attendu qu'en fait les chrétiens ont plus d'obligations que les contemporains des patriarches, et qu'ils ont aussi des secours et des grâces en proportion avec leurs devoirs. — Nous n'hésitons donc pas à reconnaître maintenant que le nombre est assez grand des vérités auxquelles Dieu veut nous voir adhérer par une foi explicite, sans cependant que celle-ci soit de nécessité absolue et de moyen, ni que le droit naturel

la prescrive nécessairement comme suite logique de notre surnaturalisation. — Le principe général qui domine en cette matière, c'est que Dieu ne saurait admettre l'indifférence et la négligence des hommes à l'égard des dogmes qu'il a cru bon de leur manifester lui-même, et qu'il croit bon de leur faire proposer par son Église au cours des âges, selon la marche des événements dans le monde intellectuel et moral. — Si tous les hommes avaient les mêmes ressources extérieures ou intérieures pour apprendre et comprendre cette révélation, cette proposition; s'ils avaient tous les mêmes charges, les mêmes emplois, les mêmes devoirs pratiques, — on devrait dire que *tous* doivent croire explicitement *toutes* les vérités révélées. Mais une telle égalité n'existe pas entre eux, il s'en faut de beaucoup; et loin de pouvoir tous connaître toutes les vérités contenues dans la double révélation biblique et traditionnelle, la plupart sont hors d'état de pouvoir embrasser toutes les vérités définies, qui pourtant sont bien moins nombreuses que les révélées.

300. — Les enfants, et ceux qui leur ressemblent par l'imparfait développement de l'esprit ou du savoir, ne sont obligés à rien de plus qu'au strict nécessaire exposé dans le *Théorème XXXVIII;* et s'ils ne peuvent le fournir, ils ne sont tenus, avons-nous dit, qu'à posséder la vertu de foi. — S'ils sont capables de croire expressément à d'autres points qu'aux deux essentiels et indispensables, et si on les instruit avec méthode et sagesse, ils ajouteront d'abord à ces deux premières vérités les dogmes de la *Trinité* et de l'*Incarnation*. Si l'on néglige de les leur enseigner, ils ne pécheront évidemment pas. Si l'on prend soin de les leur proposer, s'ils en comprennent l'importance, et si néanmoins ils préfèrent les ignorer pour satisfaire à leur amour de la paresse et de l'apathie spirituelle, ils pécheront mortellement. — La même décision s'applique ensuite à la substance des vérités théoriques ou pratiques contenues dans le *Symbole des*

apôtres, dans l'*Oraison dominicale*, dans les *Commandements* de Dieu et de l'Église, dans la *Doctrine* éléméntaire des sacrements de Baptême, de Pénitence et d'Eucharistie. — Tel est le cycle des connaissances surnaturelles prescrites d'une manière *générale* aux chrétiens, par le fait seul qu'ils sont *chrétiens*. Quant aux choses accidentelles — expressions et formules techniques, ordre logique des idées ou des faits, détails historiques relatifs à la sépulture de Notre Seigneur, à sa descente aux limbes, au rôle du gouverneur Ponce-Pilate, — il semble bien qu'on ne pécherait que véniellement en consentant paresseusement à les ignorer. — Mais, pour les points essentiels, il faut retenir la condamnation portée par Innocent XI contre cette *proposition large* : « On est capable d'absolution, si ignorant que l'on soit des mystères de la foi, et lors même que par une négligence coupable on ne saurait ni le mystère de la très sainte Trinité, ni celui de l'Incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ (1). »

301. — S'il ne s'agit pas seulement d'un chrétien, mais d'un chrétien qui doit recevoir un autre *sacrement* que les trois indiqués tout à l'heure ; ou qui doit remplir une fonction, s'acquitter d'un devoir, donner des conseils ou des exemples exigeant une connaissance et une foi surnaturelles plus étendues, il est évidemment tenu, toujours de par la simple prudence, et souvent par les lois pontificales ou épiscopales, à élargir le cercle passablement restreint dont le commun des fidèles peut se contenter. — C'est aux supérieurs spirituels, aux pasteurs, aux confesseurs, qu'il appartient d'avertir et au besoin d'instruire eux-mêmes les âmes auxquelles ce degré supplémentaire de foi théologale est imposé. Ils peuvent les aider à en former explicitement les actes les plus urgents, par exemple avant la réception des sacrements

(1) « 64. — Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium SS. Trinitatis et Incarnationis D. N. Jesu Christi. » (*Decret.* 2 martii 1679.) — Cette proposition est censurée « au moins comme scandaleuse et pratiquement pernicieuse. »

de Confirmation, de Mariage, d'Extrême-Onction, — surtout quand les moyens catéchétiques ordinaires sont impossibles ou très difficiles à employer, quand les esprits sont faibles et obscurs, ou quand les occasions favorables pour leur dicter ces actes de foi ne se représenteront plus.

302. — Certainement les révélations divines *particulières* peuvent obliger aussi à des actes explicites de croyance théologale, dès qu'elles sont connues et reconnues pour évidemment vraies; de même que les révélations *publiques* d'autrefois obligeaient leurs auditeurs immédiats à croire distinctement ce qui était distinctement proposé. — Les *définitions* et les *condamnations* solennelles de l'Église produisent une obligation semblable à laquelle nul ne peut se dispenser de satisfaire, dès qu'il la perçoit nettement. Comment, en effet, ne pécherait-on pas gravement, au moins par négligence et irréligion, sinon par infidélité, en demeurant indifférent et inerte devant la promulgation de ces objets spécialement et infailliblement déterminés? L'autorité doctrinale, qui les propose explicitement, serait-elle toujours suffisamment respectée par une adhésion implicite ou générale *à tout ce qu'elle croit et enseigne?*

303. — Mentionnons aussi l'obligation résultant d'une *profession de foi* que l'Église commanderait, — soit d'une façon ordinaire, comme pour la prise de possession des charges spirituelles et des chaires d'enseignement, ou pour l'abjuration et la réconciliation des hérétiques; — soit d'une façon extraordinaire, comme pour le célèbre formulaire qu'Alexandre VII fit souscrire par les jansénistes et leurs fauteurs. N'est-il pas évident qu'on ne satisferait pas au devoir d'une telle profession de foi sans une conviction intérieure, formelle, explicite, des vérités extérieurement énoncées? — Les *tentations* contre la foi, si elles portent sur un point spécial et si elles ne peuvent être surmontées que par un acte de croyance explicite en ce point, obligent assurément à employer

un moyen devenu si indispensable. C'est peut-être un peu pour ce motif que le patriarche grec convaincu par saint Grégoire le Grand d'avoir erré touchant la résurrection physique et matérielle des corps, pressait entre ses doigts sa chair amaigrie et desséchée par la maladie dont il allait mourir, et disait : « Je crois que nous ressusciterons tous en cette chair (1). »

304. — Le défaut volontaire et vincible de la foi *explicite* en des objets que l'on aurait le *pouvoir* et le *devoir rigoureux* de croire expressément, distinctement, individuellement, serait sans aucun doute une cause d'indignité pour la réception des sacrements. L'absolution ne saurait donc être validement accordée pour d'autres fautes mortelles, si celle-là, mortelle aussi, n'était accusée avec repentir et avec suffisante bonne volonté d'y remédier. Le remède obvie et instantané, le seul qui puisse être employé à l'article de la mort, est mentionné plus haut : c'est l'adhésion du pénitent aux actes explicites de foi que lui suggère le confesseur. Si le danger disparaît, si la possibilité d'apprendre et de croire par soi-même reparaît pour le moribond, l'obligation de l'étude personnelle et de la croyance suffisamment explicite continuera à peser tout entière sur lui.

III. — *Réitérer l'acte de foi.*

Théorème XL.

305. — *Pour déterminer les* temps *où la foi théologale doit produire ses actes et la* fréquence *qu'elle doit y mettre, il faut considérer surtout les* causes *particulières qui peuvent obliger l'homme à se nourrir intellectuellement de la vérité révélée.*

306. — La révélation divine a eu pour but de créer en

(1) *Brev. Rom*, 12 mart., II noct., l. 4.

nous une vie surnaturelle, dont le premier et nécessaire aliment est la vérité pareillement surnaturelle. En faisant un acte de foi, nous implantons dans notre âme « une racine de justification et de salut. » Si donc on veut savoir *quand* et *combien souvent* nous devons produire cet acte de croyance théologale, rien n'est plus logique ni plus sûr que d'examiner *quand* et *combien souvent* il faut pourvoir à ce que la « racine » de la vie surnaturelle soit établie ou rétablie, fortifiée ou protégée en nous et par nous, moyennant la *production* ou la *réitération* de l'acte de foi théologale. — Or, il y a *cinq* sortes de circonstances où il doit en être ainsi, sous peine de ne pas acquérir, ou de ne pas développer, ou de ne pas conserver la vie surnaturelle. — C'est 1. immédiatement avant la naissance de cette vie; 2. au moment où elle passe de l'état habituel à l'état actuel; 3. quand elle est appelée à prendre des accroissements qui dépendent essentiellement de la foi; 4. quand Dieu ou l'Église exigent quelque acte de croyance explicite; 5. lorsque enfin l'exercice de la foi est indispensable pour contrebalancer la funeste influence des négligences ou des tentations. — Passons en revue ces diverses circonstances.

307. — *a*) Un adulte infidèle, ou hérétique, ou ayant perdu la vertu de foi par un péché directement contraire, est actuellement dénué de toute existence surnaturelle. Le germe de la justification et du salut lui manque; mais la grâce de Dieu lui fait connaître la vérité; il peut y adhérer et ainsi naître ou renaître à la vie surnaturelle. Incontestablement il est alors obligé de faire, — sous peine de pécher contre la prudence, la charité et la foi, — un acte de croyance explicite portant au moins sur les deux dogmes essentiels exigés en pareil cas par l'apôtre saint Paul. — Que s'il avait perdu la vie de la grâce par un péché d'hérésie ou d'apostasie opposé à une vérité précise et déterminée, nul doute qu'il ne dût maintenant la recevoir et l'embrasser d'une foi distincte sans laquelle sa pénitence serait plus que suspecte, à

moins qu'il n'eût réellement oublié la cause particulière de sa chute antérieure.

308. — *b*) Un enfant validement baptisé, et possédant ainsi la foi et la sainteté habituelles, arrive à l'âge de raison. Il est instruit de ses devoirs, des vérités qu'il est tenu de croire, de la manière dont il doit y adhérer. Certainement il est obligé envers elles à un acte de foi explicite sans lequel la vie surnaturelle, loin de manifester et de développer son activité, serait étouffée par le refus mortellement coupable de la mettre en mouvement. La foi, la prudence, la charité, enjoignent rigoureusement de vivre *en acte* quand on est capable de ne vivre plus seulement *en puissance;* et leur désobéir, c'est mourir.

309. — *c*) Un adulte ayant déjà produit l'acte de foi théologale auquel il était obligé, se sait tenu d'espérer actuellement en Dieu, d'avoir actuellement pour Dieu religion et amour, d'accomplir des devoirs parfois très graves et très difficiles qu'une foi expresse peut seule inspirer et soutenir. — Assurément il doit croire de la façon actuelle, formelle, explicite, dont il constate lui-même la nécessité. Autrement il n'obtiendrait pas le degré supérieur de vie surnaturelle auquel Dieu lui prescrit de monter; et tout au contraire, il pécherait gravement contre la vertu dont il se mettrait dans l'impossibilité d'accomplir les prescriptions spéciales.

310. — *d*) Dieu révèle à un adulte quelque fait ou quelque vérité : sûrement c'est lui imposer un acte d'adhésion complète, dès que les motifs de crédibilité lui seront évidemment connus. – L'Église définit et notifie, soit par affirmation soit par condamnation solennelles, un objet contenu dans le trésor de la révélation divine : tout adulte averti de cet acte du magistère infaillible y doit correspondre par un acte de croyance théologale au moins implicite, consistant à penser que la vérité ainsi enseignée par l'Église est incontestablement croyable. — L'autorité pontificale ordonne telle profession de foi, telle souscription à un symbole ou formulaire : les personnes

visées par cette ordonnance sont tenues de croire de cœur ce qu'elles réciteront ou signeront. — Le refus d'accomplir les obligations indiquées dans le présent alinéa serait visiblement un péché opposé à la foi elle-même (1).

311. — *c*) Un adulte devra aussi, à moins de pécher également contre la foi, faire un acte formel de croyance théologale lorsqu'il se trouvera aux prises avec une tentation d'infidélité, d'incrédulité, d'hérésie, d'apostasie, qu'il ne pourrait surmonter autrement; et il devra réitérer son adhésion selon que la nécessité de son salut l'exigera, sans néanmoins tomber dans la manie du scrupule et sans cesser de recourir à la prière, à la mortification, à l'humilité, voire même à la distraction. — Il aurait le même devoir en cas de tentation très funeste à d'autres vertus; et c'est contre elles, non plus précisément contre la foi, qu'il pécherait en refusant de les couvrir du puissant bouclier de la croyance surnaturelle.

312. — Parmi les tentations qui menacent directement la foi, il convient de signaler celle de n'en faire que très rarement ou presque jamais des actes : tentation surtout négative, tentation de paresse et d'inertie, mais qui ne manque pas de gravité. Car, si une science dont on ne fait pas usage s'oblitère peu à peu et finit par se perdre entièrement dans l'ordre naturel, la foi inactive se désagrège et se perd semblablement dans l'ordre surnaturel. Les motifs de crédibilité, le motif de croire, sont oubliés et n'exercent plus assez d'influence sur la raison et la volonté. L'orgueil, la sensualité, la négligence, poussent leurs épines qui étouffent la semence de la parole divine et de la foi théologale. Un jour arrive où celle-ci, trop

(1) Rappelons, avec le concile du Vatican (*const.* de Fide catholica, *sub fine*), « que ce n'est pas assez d'éviter la perversité hérétique, si l'on ne fuit diligemment aussi les erreurs qui en approchent plus ou moins; » et que « c'est un devoir pour tous de garder les constitutions et décrets par lesquels le Saint Siège a proscrit et condamné cette sorte de mauvaises opinions. » — Elles sont en effet opposées à la foi médiatement divine dont nous parlerons dans l'*Article II,* ou à la science surnaturelle dont nous avons traité longuement en *Logique surnaturelle subjective.*

affaiblie et trop desséchée, ne peut plus donner son fruit. L'expérience de milliers et de milliers de mauvais chrétiens est décisive là-dessus. — Aussi les théologiens sérieux sont-ils unanimes à dire que l'on est obligé *de temps en temps* à des actes de foi plus ou moins formels, plus ou moins distincts. Y manquer, disent-ils, est une faute opposée à la vertu même de foi, puisque c'est un attentat contre sa sécurité, contre son existence. — Mais ils ont peine à s'entendre pour déterminer la fréquence des actes requis : beaucoup proposent d'en exiger un par an, et observent que les exercices ordinaires de la vie chrétienne suffisent à l'accomplissement de ce devoir. Je souscrirais volontiers à cette doctrine, si je ne savais que les conditions de personne, d'éducation, de milieu, augmentent ou diminuent singulièrement le danger de l'inertie en matière de foi religieuse. En des époques et en des conjonctures avantageuses pour la religion, où chacun est comme porté par l'entourage à bien penser et à bien faire, la multiplicité des actes et leur formation expresse ne sont pas si nécessaires qu'en des temps et des pays où tout conspire à ruiner la foi et les mœurs. Je suis donc incliné à remettre la solution de cette question, d'ailleurs secondaire, à la conscience des fidèles et à la prudence des confesseurs.

313. — Le *moment de la mort* n'impose peut-être point par lui-même d'obligation particulière relativement à l'acte de foi ; et à défaut de textes prescriptifs émanés de Dieu ou de l'Église, on est autorisé à penser qu'un moribond ne pécherait pas contre la première des vertus théologales en ne l'exerçant pas alors. — On ne saurait pourtant douter qu'il n'y ait une forte raison de *convenance* à faire un acte de foi, à s'affirmer ainsi fidèle et croyant, lorsqu'on est sur le point d'être jugé digne ou indigne de la vie surnaturelle complète, de l'intuition béatifique (1). — Mais admettons que « la racine de la

(1) On ne peut oublier ce que le *Rituale Romanum* dit des actes de foi à suggérer soigneusement aux mourants. (*Cap.* V, n. 3.)

justification et du salut » ne soit pas exigée par la force des choses dans une occurrence si grave, il n'en restera pas moins vrai que très souvent des tentations viennent assaillir les mourants, tentations de désespoir, d'infidélité, d'impiété, de révolte, qu'il serait presque impossible à beaucoup de surmonter autrement que par des actes de croyance surnaturelle. Refuser de les faire constituerait donc une faute parfois mortelle contre la vertu de prudence, ou contre les vertus mises directement en cause par les tentations.

314. — La méthode que nous avons suivie dans ce *Théorème* nous semble capable d'éclaircir cette matière assez obscure, assez confuse, même chez d'excellents théologiens (1). On ne peut toutefois invoquer, en faveur de nos conclusions, d'autres documents positifs et précis que trois ou quatre censures ecclésiastiques dont il convient de dire un mot en terminant. — Le pape Innocent XI a censuré, le 2 mars 1679, et interdit « au moins comme scandaleuses et pratiquement pernicieuses, » les deux propositions que voici : « La foi n'est pas censée tomber sous un précepte spécial, si on la prend en elle-même » (2). — « C'est assez de faire un acte de foi en sa vie » (3). — Cette étrange doctrine renchérissait sur une thèse déjà condamnée, « au moins comme scandaleuse », par un décret d'Alexandre VII en date du 24 septembre 1665 : « L'homme n'est obligé dans aucun temps de sa vie à produire un acte de foi, d'espérance et de charité, qui soit prescrit par des lois divines relatives à ces vertus » (4). On ne disait pas encore absolument, comme plus tard sous Innocent XI,

(1) Suarez se plaint (*de Fide*, disp. xiii, sect. 5, n. 1) qu'elle est difficile à expliquer.

(2) « 16. — Fides non censetur cadere sub præceptum speciale et secundum se. »

(3) « 17. — Satis est actum fidei semel in vita elicere. » — La proposition 65e, condamnée par le même décret, disait : « Sufficit illa mysteria semel credidisse, » en parlant de la Trinité et de l'Incarnation.

(4) « 1. — Homo nullo umquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis, ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium. »

qu'il n'y avait *aucun précepte* obligeant à faire un acte de foi : on se bornait à soutenir qu'il n'y avait point de précepte *divin* y obligeant. On ne bornait pas non plus à l'*unité*, comme sous Innocent XI, la production de l'acte de foi que des préceptes quelconques pouvaient imposer à la vie chrétienne. D'Alexandre VII à Innocent XI, l'audace des thèses libres et larges avait donc notablement augmenté. Depuis lors, elle ne s'est plus manifestée que dans le camp des rationalistes et des incrédules.

Théorème XLI.

315. — *Les* formules officielles *contenant les vérités principales de la révélation divine, théorique ou pratique, doivent certainement être sues et comprises des fidèles, pour qui elles sont de la plus haute utilité sans leur être toutefois d'une absolue nécessité.*

316. — Les principales vérités dogmatiques et morales qui constituent l'élément essentiel de la révélation, et qui font l'aliment ordinaire de la vie commune des chrétiens, se trouvent énoncées dans *cinq formules* que les théologiens sont presque unanimes à placer hors pair : le *Signe de la croix*, le *Symbole des apôtres*, l'*Oraison dominicale*, la *Salutation angélique*, le *Décalogue*. La *liste des trois principaux sacrements*, — Baptême, Eucharistie et Pénitence, — est implicitement contenue dans « la rémission des péchés, » dans le « pain quotidien, » et dans « la communion des choses saintes. » — L'utilité de telles formules pour l'exercice de la foi est si évidente, elles sont si faciles à apprendre et à retenir de mémoire, elles procurent tant d'édification au prochain quand elles sont pieusement mises en œuvre devant lui, que certainement il y a *devoir* d'en acquérir et d'en garder une connaissance précise, si l'on n'en est pas incapable.

317. — Mais, en dehors des circonstances particulières qui en rendraient l'ignorance gravement dangereuse,

comme si l'on en devenait absolument incapable de gouverner sa vie, — ou gravement scandaleuse, comme si un père de famille, un maître ou un ecclésiastique les ignoraient, — l'obligation de les apprendre et de les comprendre est-elle de *nécessité proprement dite*, de *nécessité de moyen*, sans aucune exception possible? Assurément non; et l'on pourrait être sauvé lors même qu'on serait mortellement coupable de négligence à leur endroit, si l'on s'en repentait sincèrement mais trop tard pour les apprendre avant que de mourir. — Sont-elles du moins de nécessité de précepte, et commandées sous peine de péché grave à tous ceux qui sont capables de les savoir exactement, mais qui peuvent sans elles accomplir leurs devoirs personnels et sociaux? Non, elles ne sont pas obligatoires à ce degré; et saint Alphonse de Liguori, après saint Charles Borromée, n'exige des fidèles peu cultivés que « la substance du *Credo* » comme résumé de leurs connaissances dogmatiques. « La substance du *Pater* et de l'*Ave* » paraît suffisante pour eux à Suarez, en fait de prières. On ne voit pas pourquoi « la substance du *Décalogue* » ne leur suffirait pas comme abrégé de morale. Et quant au *Signe de la croix*, son extrême brièveté fait qu'il ne semble pas être non plus une matière d'obligation grave (1).

318. — Il est évident que le rôle de l'intelligence est ici beaucoup plus important que celui de la mémoire; et que ni les formules rédigées en langues mortes, ni leurs traductions en anciens langages vulgaires, ne suffisent à l'édification des simples fidèles. Savoir le *Pater* en latin seulement, c'est trop peu vraiment pour un paysan civilisé de nos jours; et si le *Décalogue* en vers français, fort vieillis et surtout fort médiocres, conserve encore sa signification, même pour les simples et les enfants, les générations futures le trouveront peut-être

(1) Cf. S. Carol., *Instruct. ad confess.*; S. Alph., *Theol. mor.*, l. II, n. 3; Suarez, *de Fide*, l. cit., n. 8; *de Relig.*, lib. III *de orat.*, c. 6, n. 9-10; Ballerini, l. cit., p. 11.

beaucoup plus utile en bonne prose claire et limpide, qu'on pourra d'ailleurs leur rendre intéressante et facile à retenir. — Le respect des traditions est assurément fort louable; mais cette versification n'est pas uniforme dans l'Église, ni même constante dans les diocèses de France; et des changements se sont autrefois produits qui en justifieraient au besoin de nouveaux, moins considérables et plus opportuns (1).

319. — Les décisions des conciles et des synodes enjoignant aux fidèles l'étude de ces formules populaires et des catéchismes qui en sont le commentaire, conservent toute leur valeur en dépit des exceptions que la force des choses et la juste application des principes viennent de nous imposer. — Il reste vrai que c'est un devoir rigoureux de conscience d'apprendre de son mieux le sens de la *Doctrine chrétienne élémentaire* en usage dans chaque pays; et que s'y refuser par une paresse très volontaire et très obstinée, équivaudrait à se rendre indigne de l'absolution sacramentelle (2). On pourrait cependant la recevoir si, au confessionnal, on adhérait d'abord aux points de foi proposés par le confesseur, et si, avec sincérité, l'on promettait de faire ensuite son possible pour arriver à un degré convenable d'instruction. Les adultes eux-mêmes trouveraient dans leur parenté, dans leurs relations, dans les œuvres catholiques, les moyens efficaces et discrets dont ils auraient besoin s'ils ne savaient point lire ou comprendre par eux-mêmes leur lecture.

(1) La France est peut-être seule à employer des bouts-rimés pour les commandements de Dieu et de l'Église. Bossuet, qui les a conservés dans son petit *Catéchisme de Meaux,* les remplace dans le grand par une traduction en prose du texte biblique du Décalogue. De son temps, on introduisit dans divers catéchismes ou eucologes deux traductions en vers proprement dits, et de meilleur style. L'une était plus développée, l'autre plus courte. Elles n'ont pas eu grand succès; et les anciens bouts-rimés, plus d'une fois retouchés, gardèrent leur possession d'état.

(2) Les décrets synodaux et réglements épiscopaux ont soin de proportionner aux nécessités du temps, aux conditions du milieu, le *minimum* d'instruction catéchétique requis des enfants qui se préparent à la première communion et à la confirmation. Si des adultes ne pouvaient y atteindre, le recours à l'autorité ecclésiastique serait de haute prudence.

IV. — *Manifester sa foi.*

Théorème XLII.

320. — *Le* droit divin *tant naturel que surnaturel exige que la foi théologale* se manifeste *assez réellement et assez fréquemment dans la vie sociale des croyants, pour qu'elle remplisse entièrement le rôle que Dieu lui a assigné dans l'économie de la rédemption, et pour qu'elle y rende possible le complet exercice des autres vertus théologales et morales.*

321. — Que le *droit divin* prescrive à la foi théologale de se manifester par des preuves extérieures, cela ne peut faire doute pour personne. — Si le croyant vivait dans un isolement absolu, — ce qui est à peu près impossible, au moins pour longtemps, — il devrait encore à Dieu l'hommage d'un culte extérieur, surnaturellement inspiré par la foi et manifestant conséquemment celle-ci. — Mais le croyant n'est pas isolé de la société humaine. Il fait partie de l'*Église* dont le recrutement, le maintien, l'expansion, requièrent absolument des actes extérieurs de foi. Il est en contact avec une *famille*, ou avec un *État*, ou avec une *sodalité*, auxquels il est tenu de donner par le bon exemple, par les bons conseils, communication de ses dons surnaturels et principalement de sa foi. L'humanité ne saurait subsister, dans l'ordre où son Créateur l'a placée, sans cette propagation de la foi par les actes extérieurs. Le fait seul que Dieu est l'auteur de la *société humaine*, qu'il est surtout le fondateur de l'*Église catholique*, est une promulgation très claire de l'obligation où sont tous les fidèles de manifester leur croyance.

322. — Du reste, il est essentiel à la *foi théologale*, parce qu'elle est une « racine de justice et de salut, »

de tendre à une fructification tout ensemble intérieure et extérieure sans laquelle ni la grâce ni la gloire ne peuvent être acquises. La foi n'est pas purement spéculative, purement théorique : elle est aussi foncièrement et aussi nécessairement active que contemplative, pratique et morale que dogmatique (1); et quand elle obéit à la loi d'expansion qui régit pour ainsi dire sa sève surnaturelle, ce n'est pas seulement pour s'épanouir en fleurs et en fruits de *science* théologique (2), c'est pour donner en abondance des fleurs et des fruits de *sainteté* individuelle et sociale. La simple morale, l'ascétique, la mystique sublime, ont en elle leur *substratum* indispensable, leur principe vital, leur âme, leur « idée directrice ; » et si la foi sans la charité demeure *informe* et comme *morte*, ni la charité ni les autres vertus quelles qu'elles soient ne sont *rien* sans la foi. Le caractère essentiel de celle-ci est donc aussi *actif* et *social* qu'individuel et contemplatif; et il doit *s'extérioriser* sous peine de se renier et de se détruire soi-même.

323. — L'*espérance*, la *charité*, les *vertus cardinales* et *morales* n'ont pas un moindre besoin de se révéler au dehors par des opérations sociales. Par exemple, la charité envers le prochain suit nécessairement la charité envers Dieu ; la justice est tout simplement une règle vivante d'équivalences et d'échanges ; les nombreuses vertus secondaires dérivées de celles-là sont le plus souvent des sources de bien-être collectif, civil, ecclésiastique, familial. — Or, aucune vertu ni principale ni dérivée ne peut être surnaturelle et répondre ainsi à une volonté divine très formelle, sans être *enracinée dans la foi ;* et si la foi refusait de se manifester par des actes extérieurs, elle les empêcherait de se manifester elles-mêmes de la manière surnaturelle que Dieu leur a prescrite. Vouloir réduire la foi à une activité purement

(1) Cf. *Morale surn. fondam.*, Théorème XXII, et ci-dessus, n° 155.

(2) Sur cette floraison et fructification de la foi, voir *Log. surn. subj.*, Théorème LX.

interne serait donc condamner toutes les autres vertus à trahir leur mission externe, non moins providentielle et non moins utile que leur opération intime dans les âmes.

324. — Aussi l'Écriture et la Tradition divines, en exigeant que la foi se complète par des *œuvres* (1), entendent que ce soit par des *œuvres de foi* non moins que par des œuvres de religion, d'espérance, de charité, de vertus cardinales et morales. « Quiconque me confessera devant les hommes, dit le Seigneur, je le confesserai, moi aussi, devant mon Père qui est dans les cieux; mais quiconque m'aura renié devant les hommes, je le renierai, moi aussi, devant mon Père qui est dans les cieux (2). » Sur quoi Théophylacte observe que si nous avons certainement besoin de Jésus-Christ et de sa divine coopération pour le confesser devant les hommes, à son tour il a besoin de nous et de notre coopération humaine pour nous confesser devant son Père : « Car, s'il ne trouvait en nous des œuvres dignes de lui, il ne pourrait se faire notre caution sans tomber dans l'acception des personnes. » (3) Saint Paul avait dit, à la suite de son divin Maître, que « l'on croit de cœur pour être justifié, et que l'on confesse de bouche pour être sauvé (4); » et il avait montré l'accord de cette sentence avec les enseignements de l'Ancien Testament (5). Sur quoi Théophylacte dit encore : « Le cœur lui-même a besoin de la bouche. Que servirait en effet de croire en son âme, si l'on ne confessait devant les hommes? Que si la foi de l'esprit justifie, le parfait salut est dans la confession :

(1) Jacob., II, 14, 26; cf. H. Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, p. II, ch. V, n. 6-8.

(2) Matth., X, 32-33; cf. Luc., IX, 26; II Tim., II, 12.

(3) Ἐὰν γὰρ μὴ εὕρῃ ἐν ἡμῖν ἔργα ἄξια, οὐδὲ προσλαμβάνεται ἡμᾶς, ἢ γὰρ ἂν προσωπολήπτης εἴη. (*In cap.* XII Lucæ). — Suicer (*Thesaur. Eccles.*, v° Ὁμολογέω,) n'a vu qu'une subtilité grammaticale dans cette doctrine très juste empruntée par Théophylacte à l'antiquité chrétienne, notamment à Clément d'Alexandrie. (*Strom.*, l. IV, p. 502, édition de 1641.)

(4) Rom , X, 10.

(5) *Ibid.*, VIII, 13.

car alors *la foi rayonne et porte secours à un plus grand nombre.* Mais la bouche aussi a besoin du cœur; car beaucoup simulent une confession verbale du Christ, tandis que leur cœur est éloigné de lui (1). »

325. — D'après ces principes, il n'est pas malaisé de déterminer les circonstances où nous devons professer et confesser notre foi, pour ne point désobéir au droit divin naturel et surnaturel. — Quand la *gloire de Dieu*, de sa révélation surtout et de son œuvre rédemptrice, est exposée à être obscurcie, diminuée, niée, par l'ignorance, l'incrédulité et l'impiété croissantes des hommes; ou quand, au contraire, les conjonctures sont plus favorables que de coutume à sa manifestation par la prédication de l'Évangile, soit au sein des peuples barbares ou séparés de l'Église, soit parmi les nations chrétiennes, soit dans certaines paroisses ou certaines familles jusque là peu fidèles, — il est évident que c'est un devoir, pour ceux qu'on peut appeler les *ayant-cause* et les *fondés de pouvoir*, ordinaires ou même extraordinaires, de cette gloire divine, d'intervenir expressément en sa faveur, de la défendre ou de la répandre, de la venger ou de la propager. Les moyens à employer devront sans doute être contrôlés par la prudence : mais ils devront aussi répondre à la dignité de la foi dont ils seront l'interprétation en paroles et en actes.

326. — Quand l'*Église* est plus attaquée et plus opprimée que d'habitude, dans l'universalité ou dans quelque partie de son domaine; quand ses fils sont « faibles dans la foi (2); » ou quand, au contraire, « la porte est largement ouverte (3) » aux conquêtes de ses apôtres, et que « les champs blanchissent pour la moisson (4), » la foi qui circule en elle, comme le sang dans nos veines, impose à quiconque est habituellement ou accidentelle-

(1) *In cap. X* ad Romanos.
(2) Rom., xiv, 1.
(3) I Cor., xvi, 9.
(4) Joan., iv, 35.

ment investi d'une mission catholique, active ou défensive, fût-il simple laïque mais laïque instruit et influent, de s'armer pour la cause du Saint Siège et pour les intérêts du christianisme. C'est la prescription de saint Paul : « Prenez soin du faible dans la foi (1), » soutenez-le, nourrissez-le de vérité, protégez-le bien contre sa propre faiblesse et contre ses ennemis. — La prudence, la soumission à l'autorité, le respect de l'ordre hiérarchique, sont incontestablement nécessaires dans cette croisade spirituelle : mais cette nécessité ne saurait jamais faire oublier celle de la croisade elle-même (2).

327. — Quand un *fidèle* a une vocation ou une grâce évidemment spéciales pour professer et confesser sa foi ; quand il ne pourrait la dissimuler ou la taire sans causer du scandale, encourager des défections, déshonorer Dieu ou l'Église, s'exposer soi-même au danger d'une apostasie sinon intérieure du moins extérieure et pratique, c'est encore pour lui une obligation, sanctionnée par le droit naturel et surnaturel, de manifester sa croyance par des affirmations, des résistances, des actes, ne laissant subsister aucun doute sur la réalité de ses convictions. — Comment la prudence pourra-t-elle en certains cas lui permettre, lui conseiller même, de garder le silence, d'acheter la paix, de dissimuler sa foi, nous le dirons plus loin en traitant des devoirs négatifs qu'il faut observer et des péchés qu'il faut éviter relativement à la première des vertus théologales.

328. — Précisant le droit divin, dont les dispositions sont inévitablement un peu vagues et par trop générales en cette matière comme en plusieurs autres, le *droit ecclésiastique* exige que l'on professe la vraie foi dans les circonstances que voici, et qui toutes sont caractérisées par la nécessité de servir la triple cause de Dieu,

(1) Rom., v. cit.

(2) Léon XIII a mis ce devoir en pleine lumière dans de nombreux documents pontificaux, principalement dans l'encyclique *Sapientiæ christianæ* du 10 janvier 1890.

de l'Église, de la foi elle-même. — Dans les solennelles cérémonies du *catéchuménat* et du *baptême;* dans la *réconciliation* pareillement solennelle des schismatiques et des hérétiques réunis à la véritable Église; dans la *consécration* des évêques et des prêtres occidentaux; dans la *célébration* des conciles et synodes; dans la *première intervention* des nouveaux évêques au concile de leur province; dans la *prise de possession* d'un canonicat ou d'une dignité en quelque cathédrale, d'un bénéfice à charge d'âmes en quelque église paroissiale ou succursale; dans l'*institution* des prélats réguliers; dans la *collation académique* d'un grade ou d'une fonction d'enseignement : — dans tous ces cas, dis-je, qui sont de droit commun, la profession de foi est une obligation personnelle et rigoureuse; le plus souvent même elle doit être confirmée par un serment prêté sur les évangiles (1).

§ 2. Devoirs négatifs.

I. — *Ne pas refuser la foi.*

Théorème XLIII.

329. — *Le* refus conscient et volontaire *de s'approcher de Dieu, par la foi en sa parole révélée, constitue le péché grave d'*infidélité antécédente et formelle.

330. — Les devoirs *négatifs* des hommes envers la foi se ramènent à une triple interdiction : 1. défense de pécher en *refusant la vertu de foi* si on ne la possède pas

(1) Cf. Laemmer, *Institutionen des kath. Kirchenrechts*, 2e édit., p. 141, 466-467. — Le savant canoniste indique la coutume qui tend à s'établir, d'imposer une profession de foi aux premiers communiants. Cela devient en effet de plus en plus utile, sinon absolument nécessaire. Mais nous voudrions qu'elle précédât la communion ; l'on comprend aisément pourquoi.

encore, et si elle est offerte dans des conditions telles qu'on se sache certainement obligé d'en avoir souci; 2. défense de pécher *en la perdant*, après l'avoir reçue volontairement ou non; 3. défense de *pécher contre elle*, même en ne la perdant pas. — Ces devoirs négatifs correspondent à l'ensemble sinon à tous les détails des devoirs positifs antérieurement exposés; et le contraste qui existe entre cette nouvelle catégorie et la précédente nous aidera à mettre de l'ordre, de la clarté, dans la matière assez confuse qu'il nous reste à étudier.

331. — Nous voudrions avoir ici le loisir d'exposer toutes les *causes*, puis tous les *effets* des péchés contre la foi. — A la suite du Docteur Angélique, nous montrerions comment ils sont en quelque manière opposés à la nature humaine qui n'admet pas, lorsqu'elle est saine, que l'âme ose résister à l'impulsion intérieure et à la prédication extérieure de la vérité (1); comment l'orgueil engendre la révolte, et la vaine gloire les innovations présomptueuses (2); comment la cupidité basse, l'imagination fantasque, la lâcheté de la volonté, les préoccupations mondaines, surtout les vices charnels de gourmandise et de luxure, empêchent de réfléchir, de juger et de croire, c'est-à-dire de vivre intellectuellement et surnaturellement (3); comment la grossièreté ou la faiblesse de l'esprit, la perte des grâces spéciales dont Dieu prive justement certains pécheurs, enfin la contagion des mauvais conseils et des mauvais exemples, conduisent de chute en chute jusqu'à l'abîme de l'hérésie ou de l'apostasie (4). — Avec le saint Docteur, nous montrerions aussi les ravages de l'infidélité dans les âmes et dans les sociétés (5); et nous conclurions qu'après la haine de Dieu, et presque au même niveau que le désespoir,

(1) *Sum. Theol.*, 22, q. 10, a. 1, 1m.
(2) *Ibid.*, 3m.
(3) *Ibid.*, q. 11, a. 1, 2m et 3m ; q. 15, a. 1 et 3.
(4) *Ibid.*, q. 11, a. 4 ; q. 15, a. 1 et 2.
(5) *Ibid.*, q. 10-13, 15, passim.

elle est le pire de tous les crimes (1). — Mais le temps nous presse d'étudier la nature et les différentes espèces de ce péché.

332. — Nous avons très peu de chose à dire du *refus* d'embrasser la foi et d'en recevoir la vertu ou puissance habituelle. Quand il est sciemment et volontairement opposé au droit divin ; quand il résiste aux sollicitations des motifs de crédibilité et aux impulsions de la grâce; quand il rejette l'obligation d'écouter, de chercher ou de réfléchir, de conclure ou enfin de croire, il est mortellement coupable et peut prendre le nom d'*infidélité antécédente et formelle* (2). — S'il était inconscient de son opposition au droit de la révélation et aux prescriptions de la morale, assurément il ne serait point coupable et ne devrait être qualifié que d'*infidélité antécédente matérielle*. — S'il se bornait à rejeter par un sentiment de paresse ou de frivolité, et non par une opposition systématique à la révélation, le devoir d'entendre, d'examiner, de résoudre la question de crédibilité, il serait manifestement moins coupable (3), quoique il le pût être encore mortellement. Mais il nous semblerait mériter même alors le nom d'*infidélité antécédente et formelle;* car peu importe quel motif, orgueilleux ou voluptueux, théorique ou pratique, empêche la foi d'entrer dans les âmes : celles-ci restent *infidèles*, et d'une infidélité formellement coupable si elle est vue et voulue. — Baïus, très logique dans ses erreurs, concluait de sa théorie foncièrement protestante sur les effets du péché originel, que « l'infidélité *purement négative* est un péché dans ceux à qui le Christ n'a pas été

(1) *Ibid.*, q. 10, a. 3 (*coll.* q. 20, a. 3 et q. 34, a. 2) : « Manifestum est quod peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum ; secus autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis. »

(2) Dans le langage biblique et patristique, cette infidélité se nomme *diffidentia, perfidia* (*judaïca*) : dans la terminologie des scolastiques modernes, elle s'appelle un peu confusément *infidelitas negativa, pure negativa, privativa, contraria, simplex,* etc.

(3) Nous croyons donner ainsi la part de satisfaction qui convient à la théorie soutenue par DE LUGO, *de Fide,* disp. XVIII, n. 3-7.

prêché (1). » Ce que le perfide louvaniste nommait *infidélité purement négative* est exactement notre *infidélité antécédente et matérielle.* Ceux qui n'ont rien entendu dire de Jésus-Christ, ou qui n'en ont entendu parler que d'une manière soit inexacte soit insuffisante, sont bien réellement des *infidèles* : mais ils ne le sont pas *formellement, criminellement;* ils ne sont pas pécheurs en cela et pour cela; et l'Église a très justement réprouvé la thèse de Michel de Bay (2).

333. — Quand nous parlons de l'infidélité consistant à ne pas vouloir s'enquérir des preuves ou de l'objet de la révélation divine, nous supposons évidemment qu'il s'agit de la révélation *générale* s'adressant à *tous* les hommes, ou de quelque révélation *particulière* concernant *certaines* personnes déterminées par Dieu lui-même. Nul n'est obligé, en effet, de s'informer de *toutes* les révélations privées qui ont pu ou peuvent se produire. Si l'autorité ecclésiastique a un droit et un devoir nécessaires de surveillance à leur endroit; si les âmes auxquelles Dieu les adresse ou les fait adresser doivent en prendre souci dès que les raisons d'y croire sont sérieuses, les autres fidèles demeurent libres d'y être respectueusement étrangers, mais non pas hostiles assurément.

II. — *Éviter les péchés destructeurs de la foi.*

Théorème XLIV.

334. — *Les péchés* destructifs *de la vertu de foi sont ceux qui nient soit ses* motifs de crédibilité, *soit* son motif de croyance, *soit ses* objets, *soit enfin sa* règle *authentique :*

(1) « Infidelitas pure negativa in his quibus Christus non est prædicatus peccatum est. » (*Prop.* 68e condamnée par S. Pie V (1 oct. 1567) et ensuite par Grégoire XIII et Urbain VIII.

(2) Cf. S. Thom., *Sum Theol.*, 22, q. 10, a. 1.

*ils appartiennent tous à l'*infidélité *comme à leur genre; et ils se spécifient principalement en* incrédulité *et en* impiété, *en* apostasie *et en* hérésie.

335. — Un enfant ou un adulte ont été régulièrement baptisés ; ils ont reçu avec la grâce sanctifiante la *vertu de foi*, la *foi infuse*, la *foi habituelle*. Malheureusement ils peuvent la perdre. — Comment? Non point par tous les péchés, même graves, opposés à cette vertu; car il en est, nous le verrons bientôt, dont la gravité n'a pas pour effet de supprimer la vertu de foi, même en supprimant la charité et la grâce sanctifiante. — Les fautes qui détruisent la foi habituelle ont pour caractère distinctif d'être en opposition catégorique, en contradiction formelle, avec son rôle dans le monde intellectuel, avec les principes essentiels de la révélation divine dont elle est l'instrument vital, vivifiant, dans l'âme et dans la société humaines. — Toutes ces fautes destructives de la vertu de foi se rangent sous quatre catégories que voici : 1. négation des *motifs de crédibilité ;* 2. négation du *motif de croyance;* 3. négation de *l'objet à croire;* 4. négation de la *règle de croire*. — Cette quadruple négation est parfois 1. simplement *intérieure*, ou 2. seulement *extérieure*, ou 3. tout ensemble *extérieure et intérieure*. — Ces diverses *formes* de péché pourraient prendre le nom générique d'*infidélités subséquentes* ou *consécutives* à la réception de la foi infuse : car, de même que par celle-ci on devient *fidèle*, ainsi par celles-là on devient ou redevient *infidèle*. — Nous examinerons dans le présent *Théorème* les infidélités subséquentes *intérieures*, réservant les *extérieures* pour le suivant.

336. — *a*) La foi peut d'abord être supprimée par la négation purement intérieure, ou tout ensemble extérieure et intérieure, mais volontaire et coupable (1), des

(1) Cette négation ne serait ni suffisamment volontaire ni suffisamment coupable pour détruire la vertu de foi, dans le cas où elle procéderait d'une ignorance involontaire et invincible, voire même d'une ignorance volontaire et vincible mais réelle et empêchant effectivement de voir la vérité des motifs

motifs de crédibilité nécessaires, — soit de tous, soit seulement de quelques-uns ou même d'un seul d'entre eux. Souvent c'est le premier de tous, l'existence de Dieu, qui est nié; souvent c'est le devoir pratique d'adhérer à la vérité révélée; souvent c'est la valeur historique des preuves qui certifient la réalité de l'intervention divine dans les affaires de ce monde. — Cette espèce d'*infidélité* nous semble utilement désignée par l'épithète d'*incrédule*, parce qu'elle est directement opposée au jugement de *crédibilité*. — L'*infidélité incrédule* est *athée*, quand elle n'admet pas que Dieu soit; *matérialiste*, *naturaliste*, *moniste*, quand elle n'admet rien en dehors de la substance cosmique; *panthéiste*, quand elle identifie tout avec un Dieu qui n'est plus Dieu; *rationaliste*, *déiste*, quand elle nie que Dieu puisse ou veuille se communiquer surnaturellement à nous. — Elle constitue aussi à un certain degré le crime déshonorant d'*apostasie*, qui devient plus complet et plus intolérable lorsqu'il est extérieur, et qu'il ne rompt pas seulement avec Dieu, mais avec son Église et ses fidèles serviteurs.

337. — *b*) La foi peut ensuite être anéantie dans une âme par la négation intérieure, exprimée ou non, mais volontaire et coupable, du *motif de croyance*, c'est-à-dire de l'autorité de Dieu sur la raison humaine, du droit absolu qu'il a d'être cru sur parole. — Cette sorte d'*infidélité*, qui résulte ordinairement de la première, ou qui provient de l'absurde doctrine protestante et janséniste des *mensonges divins* (1), mérite spécialement la qualification

de crédibilité. (Cf. BALLERINI, *Op. theol. mor.*, t. II, p. 60-61.) Cette remarque convient également aux autres sortes de négation et d'infidélité dont nous parlerons en ce *Théorème*. On peut, en effet, être gravement coupable en restant *ignorant* par paresse, lâcheté, corruption morale, haines personnelles, etc.; mais une telle *ignorance* n'est pas *intellectuellement et formellement dirigée contre la foi;* elle ne la détruit donc pas.

(1) Que Dieu trompe quelquefois les hommes au moins par la forme sinon par le sens de sa parole, c'est un corollaire indispensable de la théorie calviniste et janséniste de la prédestination. Il faut bien que les misérables destinés *a priori* aux peines de l'enfer y soient conduits de gré ou de force; à quoi le piège des paroles divines à double entente sert grandement, comme on peut le voir dans certaines pages absolument déplorables de PASCAL. (Voir notre édition des *Pensées*, passim.)

d'*impie*, parce qu'elle s'en prend audacieusement à l'infinie bonté de Dieu envers les hommes qu'il a daigné instruire immédiatement lui-même. — Cette *infidélité impie* est une *apostasie* au même degré et de la même manière que la précédente. Elle s'est mêlée plus d'une fois aux rêveries odieuses des manichéens, des dualistes, des vaudois, pour lesquels l'Ancien Testament était l'œuvre d'un « mauvais principe » éternel et nécessaire comme le « bon principe » du Nouveau Testament; en celui-ci même toute la partie visible, l'Église, les sacrements, le culte, était attribuée à « l'auteur du péché », — de sorte que l'apostasie dualiste n'était pas seulement une rupture effrontée avec la révélation mosaïque, mais aussi une révolte déclarée contre la révélation chrétienne.

338. — *c*) La foi infuse est également supprimée par la négation intérieure, extériorisée ou non, mais volontaire et coupable, de l'*objet à croire*. Tantôt c'est une négation *totale*, au profit d'une fausse révélation comme celle des bouddhistes, ou d'une pseudo-gnose comme celle des basilidiens; tantôt ce n'est qu'une négation *partielle*, comme celles du paganisme gréco-romain, du talmudisme ou judaïsme réfractaire envers le Christ, du mahométisme, — puisque ces *apostasies*, même extérieures, ne sont ni aussi complètes ni aussi radicales que celle d'un catholique embrassant la religion des *Védas*. Moins profondes encore sont les *apostasies hérétiques*, prétendant conserver le nom d'Églises chrétiennes, avec la doctrine et la grâce du Sauveur. — Toutes ces *fautes* directement opposées à l'objet de la foi pourraient être rangées sous une espèce distincte d'*infidélité* que nous appellerions volontiers *dogmatique* ou *doctrinale*, attendu qu'elle ne vise plus seulement les préliminaires, mais les vérités mêmes de la foi.

339. — On tombe dans cette *infidélité doctrinale* en niant des objets de foi *non définis* par l'Église aussi bien que des objets définis par elle; car, nous le savons (1), ce n'est

(1) Cf. ci-dessus, n° 163.

pas sa *définition,* si authentique et si infaillible qu'elle soit, qui fait la *révélation* à laquelle nous devons croire. — On est sans doute coupable d'infidélité quand on rejette 1. une vérité formellement enseignée, comme de foi, par un concile œcuménique ou par un pape définissant *ex cathedra ;* 2. une vérité résultant immédiatement d'une condamnation frappant de la même manière une proposition déclarée hérétique ; 3. une vérité clairement énoncée dans l'Écriture ou la Tradition divines dont l'Église propose *en bloc* à notre foi les assertions ou témoignages formels ; 4. une vérité quotidiennement et universellement enseignée par l'Église comme objet de croyance théologale. Ces vérités appartiennent d'une façon ou d'une autre à la *foi définie*, et l'on ne saurait les nier sans commettre un acte d'infidélité doctrinale, et sans perdre la foi infuse. — Mais on est coupable aussi de ce péché, en niant des points révélés quoique *non définis*. Il en est dont on sait la crédibilité 1. par révélation particulière tout à fait incontestable ; 2. par déduction logique de deux prémisses révélées ; 3. par étude approfondie et personnelle de la Sainte Écriture ou de la Tradition divine ; et si la conviction qu'on en a se trouve conforme ou du moins conciliable avec les dogmes définis, on est tenu d'y croire sous peine d'*infidélité doctrinale*, de perte de la foi infuse, et même d'apostasie intérieure.

340. — *d*) L'infidélité opposée à la *foi définie par l'Église* a une gravité d'autant plus considérable qu'elle ne s'attaque pas seulement à l'objet à croire, mais bien à la *règle de croire*. Cette règle divinement instituée, perpétuellement vivante, infaillible dans ses directions définitives, c'est l'*Église enseignante*, le pape, le concile œcuménique, l'épiscopat universel, éclairant et gouvernant continuellement les croyances des fidèles. — La nier équivaut simultanément à deux actes destructifs de la foi infuse : tout d'abord à la négation d'un *dogme* très sûrement exprimé dans la révélation ; ensuite au renver-

sement d'une *institution* essentielle à l'organisation du monde surnaturel par Jésus-Christ. — Aussi, et en raison surtout de cette dernière malice, la désobéissance formelle, volontaire et coupable, aux enseignements définitifs de l'Église en matière de foi, est-elle une *infidélité* toute spéciale que la coutume appelle *hérésie*, c'est-à-dire séparation, substitution de la raison privée et faillible à une autorité publique et infaillible. — On est *implicitement hérétique* déjà en rejetant les vérités révélées mais non définies, attendu qu'on viole ainsi les prescriptions générales de l'Église relativement à cette catégorie d'objets à croire. Mais on devient *explicitement hérétique* en repoussant les vérités définies, attendu qu'on viole des enseignements exprès et spéciaux de l'Église, et qu'on lui dénie à elle-même son droit de *règle* de la croyance.— Aussi, fût-elle simplement intérieure, l'infidélité formellement *hérétique* est une *apostasie* plus complète que les précédentes.

341. — La *négation* constitutive de toute infidélité réelle se présente toujours sous la forme essentielle d'un *jugement* intérieur : ne jugeant pas, on ne nierait pas. Si l'on *s'abstenait* d'adhérer à un point de foi, non par refus de croire ni par doute, mais par fatigue intellectuelle, par frivolité, par crainte des conséquences pratiques résultant d'une adhésion expresse et sincère à cette vérité, l'on ne jugerait et ne nierait pas; l'on ne pécherait pas contre la foi, mais contre quelque autre vertu; l'on ne serait formellement et intellectuellement ni hérétique ni infidèle (1). — Le jugement dans lequel

(1) Faut-il donc regarder comme hérétique celui qui *doute* d'un article de foi ou de la religion tout entière? *Oui* certainement, si ce doute est *conscient* et *positif, affirmant* que la foi ou la religion ne sont pas certaines quoi qu'en dise l'Église catholique. *Non,* si ce doute est *inconscient* de son opposition à l'Église, ou s'il est purement *négatif, n'affirmant* ni explicitement ni implicitement l'incertitude de la doctrine catholique, mais se bornant à une pure abstention de juger pour ou contre. Je ne dis pas que cette abstention puisse se rencontrer souvent à l'état absolu, n'impliquant vraiment aucun doute positif; je consens toutefois à en admettre la possibilité théorique, mais nullement la licéité morale. (Cf. MARTINUS BECANUS, *Sum. Theol. schol.*, p. III, tr. I, c. 14, q. 2, n. 7-9.)

gît le péché d'infidélité peut revêtir trois formes plus ou moins distinctes : 1. « Ce point est faux » ; 2. « Ce point est douteux ; » 3. « Ce point est seulement probable. » La fausseté, le doute, la simple probabilité d'une proposition, sont en effet opposés à la certitude objective inséparable d'un témoignage divin, à la certitude subjective inséparable d'un acte de foi théologale. S'ils affectaient les motifs de crédibilité, ce seraient des péchés d'infidélité incrédule ; attaquant le motif de croyance, ce seraient des fautes d'infidélité impie ; visant les objets de foi, ce seraient des fautes d'infidélité doctrinale ; s'en prenant enfin à la règle de foi, ce seraient des péchés d'infidélité hérétique. — Que si quelque ignorance involontaire et invincible, ou quelque erreur de bonne foi, étaient cause de ces jugements négatifs, elles leur enlèveraient certainement leur culpabilité : l'infidélité ne serait plus formelle mais purement matérielle, et la vertu de foi ne serait pas atteinte par cette apostasie entièrement inaperçue. Au contraire, si l'intention de contredire aux préambules de la foi, aux objets de la foi, à la règle de la foi, était nettement vue et voulue, on n'échapperait pas au crime d'infidélité en croyant par hasard ou par erreur ce que croit effectivement l'Église : ainsi le rationaliste peu instruit de nos dogmes qui s'imaginerait contredire l'enseignement du Siège Apostolique, en soutenant que Jésus-Christ a voulu mourir pour le salut de tous les hommes, commettrait un péché formel d'hérésie, en faisant matériellement un acte d'obéissance à l'autorité doctrinale de l'Église.

342. — La *résistance* à cette autorité donne à une infidélité quelconque le caractère propre de l'hérésie. C'est ce que les théologiens appellent depuis longtemps l'*obstination*, la *pertinacité*, sans laquelle il n'y aurait plus d'hérésie même intérieure. — On ne serait donc pas *précisément* hérétique, mais seulement infidèle, en niant une révélation particulière dont on ne verrait aucunement la liaison avec l'Église règle de foi. En revanche, on est *précisément* héré-

tique par le seul fait de nier, en manifestant ou non cette négation, un objet révélé dont l'Église s'est explicitement ou implicitement faite le héraut (1). On voit pour ainsi dire le glaive spirituel de l'Église couvrant un chemin dont il interdit l'accès : si l'on passe outre, on en sera justement frappé. Peu importe qu'on mette ou non beaucoup de temps, d'orgueil, de colère, à cette transgression : dès qu'on franchit ou qu'on veut franchir la limite défendue, on est hérétique, qu'on veuille ou ne veuille pas l'être, qu'on proteste ou non de sa fidélité à l'Église en lui désobéissant sciemment. Mais si l'on ne pensait pas lui désobéir réellement ; si l'on était prêt à se soumettre dès qu'on se verrait en opposition avec elle ; si l'on contredisait à sa doctrine uniquement par suite d'une ignorance peut-être coupable et fort coupable, mais pourtant réelle, effective, — on ne serait que *matériellement* infidèle, apostat, hérétique ; et l'on ne serait pas pour cela privé de la foi infuse, car cette privation ne résulte que des négations *formelles*.

343. — Si graves que soient les péchés précédemment analysés, s'ils ne sont qu'intérieurs, l'Église ne les frappe pas de châtiments, de censures. Ils ne relèvent que de la justice divine exercée et rendue par le prêtre au tribunal de la pénitence. — Des pouvoirs spéciaux ne sont même pas nécessaires pour en absoudre, comme s'ils appartenaient à la catégorie des *cas réservés* (2). L'attrition avec l'absolution, la contrition parfaite dès avant l'absolution, suffisent pour en effacer la malice, pour en réparer les tristes conséquences, et pour rendre la vertu de foi perdue à cause d'eux.

(1) Au point de vue de la vertu de foi, toutes les hérésies sont de la même espèce ; et le nombre des dogmes que chacune attaque ne *multiplie* pas la faute que l'on commet en y adhérant. Mais il peut y avoir dans certaines hérésies, et de même dans certaines infidélités, des péchés spéciaux qui s'ajoutent à celui d'hérésie ou d'infidélité, en blessant d'autres vertus, comme celles de justice ou de chasteté. (Cf. DE LUGO, *de Pœnit.*, disp. XVI, n° 292.)

(1) Quoique l'Église pût soumettre à la réserve des fautes intérieures, elle ne l'a jamais fait, et pour de très sages raisons qui pourraient cependant ne pas toujours lui paraître suffisantes dans l'avenir.

344. — Mais lorsque l'une de ces quatre infidélités se manifeste *extérieurement*, le pouvoir ecclésiastique n'hésite pas à intervenir contre elle, pour la réprimer, pour préparer le retour du pécheur à la vraie foi, et pour empêcher au moins la contagion de son mal parmi les croyants. — Cette intervention de l'Église peut être *ordinaire* ou *extraordinaire*, — et consister en poursuites et peines *spéciales* motivées par le caractère particulièrement dangereux de l'infidélité, — ou bien en poursuites et peines *générales* s'appliquant aux circonstances communes et se promulguant d'une manière législative, habituelle et universelle. — Nous n'avons pas à traiter ici des procédures ou des pénalités *extraordinaires*, ni à faire un commentaire historique ou canonique des censures *ordinaires* portées en cette matière par le droit ecclésiastique dans ses diverses périodes. Disons seulement un mot de la constitution *Apostolicæ Sedis* émanée du Siège Apostolique en 1868, et fixant l'état actuel de la législation ecclésiastique sur ce point (1).

345. — Une excommunication majeure, dont l'absolution est spécialement réservée au Pontife Romain, s'encourt par le fait d'apostasier la foi chrétienne ou de tomber dans l'*hérésie*. L'*apostasie* et l'*hérésie* dont parle le texte pontifical sont les deux formes *canoniques* du péché d'infidélité. Ou bien il y a rupture complète avec la doctrine chrétienne dont le coupable ne veut plus être l'adhérent, pas même en qualité de sectaire, de rebelle, de protestant : c'est le renoncement absolu à la foi du Christ, et c'est l'*apostasie* au sens *juridique* du mot. Ou bien il y a rupture seulement partielle avec la doctrine chrétienne, dont le coupable prétend retenir un ou plusieurs points qu'il choisit suivant ses préjugés, ses passions, ses intérêts, sa libre fantaisie : c'est le renon-

(1) « Omnes a christiana fide apostatas, et omnes ac singulos hæreticos, quocumque nomine censeantur et cujuscumque sectæ exsistant. » (Const. *Apostolicæ Sedis* : Excomm. *latæ sententiæ* speciali modo Romano Pontifici reservatæ, n° 1.)

cement incomplet à la foi de Jésus-Christ et de l'Église; c'est l'*hérésie* au sens *juridique* du mot.

346. — La même constitution pontificale déclare atteindre tous les apostats, tous les hérétiques, quelque nom qu'ils aient, et de quelque secte qu'ils soient. Elle frappe en eux des pécheurs qui ont perdu la foi en voulant la perdre, et qui ont extérieurement montré cette volonté, quand même personne n'aurait été témoin de cette manifestation. La faute est trop grande pour être ménagée, et il convient de ne pas s'étonner de la gravité du châtiment. — Les motifs de crédibilité et le motif de la foi n'étant pas seulement des vérités de raison, mais des points de révélation comme les objets proprement dits de la foi et comme la règle de la foi, aucune des formes de l'*infidélité subséquente* n'échappe à cette excommunication.

III. — *Éviter les péchés opposés à la foi mais ne la détruisant pas.*

Théorème XLV.

347. — *Les fautes* graves *qui sont étroitement* unies *avec l'infidélité, l'apostasie, l'hérésie, sans leur être pourtant identiques; celles qui mettent la foi* en péril *sans la nier formellement; celles qui* diminuent *grandement son activité, ou qui la privent de sa* manifestation *extérieure et obligatoire, sont de vrais péchés mortels* contre elle, *bien qu'ils n'en détruisent point par eux-mêmes la vertu infuse et habituelle.*

348. — Nous avons dit pourquoi certains péchés détruisent la vertu de foi quand elle existe déjà dans l'âme, et quand ils sont commis avec la pleine science, la pleine liberté, sans lesquelles ils ne seraient précisément plus *ces péchés-là*. Leur malice spécifique consiste en quelque *négation* si contradictoire ou si contraire aux

éléments essentiels de la foi théologale, que celle-ci devient impossible dans l'intelligence révoltée. — Mais de telles négations ne sont pas les seules fautes opposées à la foi. Sans être des *infidélités*, des *apostasies* ou des *hérésies*, sans rendre impossible la foi et sans la détruire, certains péchés *entravent* ou menacent son existence et *son action* surnaturelles d'une façon assez réelle, assez grave, pour offenser Dieu mortellement et supprimer les vertus infuses de prudence et de charité. Nous devons les examiner attentivement.

349. — *a*) En *premier* lieu, plaçons les fautes punies d'excommunication par l'Église en raison de leur *connexion* avec le péché d'infidélité. — Étant donnés le scandale énorme et le grave danger qu'il y a toujours à faire cause commune en matière religieuse avec des apostats et des hérétiques, lors même qu'on ne partagerait pas leurs erreurs les plus essentielles et qu'on ne serait pas apostat ou hérétique soi-même, la constitution *Apostolicæ Sedis* du pape Pie IX porte la peine d'excommunication encourue *ipso facto*, et spécialement réservée au Souverain Pontife, contre « ceux qui croient aux apostats ou aux hérétiques; » contre « ceux qui les reçoivent; » contre « ceux qui les favorisent, et généralement contre tous ceux qui les défendent » (1). — Ces « croyants, » ces « récepteurs,» ces « fauteurs,» ces « défenseurs,» peuvent bien ne pas apostasier intérieurement, ne pas vouloir résister à l'autorité de l'Église, et conséquemment ne pas tomber dans l'infidélité formelle; peut-être même s'arrêteraient-ils toujours devant cette dernière faute sans oser la commettre (2). Mais ils n'en sont pas moins des complices fort avancés, fort compromis, fort dignes de l'excommunication qui les atteint dès le moment où

(1) « Eisque credentes, eorumque receptores, fautores, ac generaliter quoslibet illorum defensores. » (*Loc. cit.*)

(2) Les « croyants, » *credentes hæreticis,* seraient bien évidemment « hérétiques » eux-mêmes, s'ils *croyaient sciemment* à des doctrines opposées à la foi et réprouvées par l'Église comme telles. Mais ils peuvent ne croire encore qu'à des doctrines fausses ou réprouvées sans être opposées à la foi divine; ou

leur complicité revêt une forme externe quelconque. — La nouvelle constitution *Officiorum*, portée par le pape Léon XIII en 1897, punit d'une peine absolument semblable la lecture des livres et autres écrits publiés ou composés par des *apostats* ou des *hérétiques*, dans le but de défendre l'hérésie ou d'ébranler d'une manière quelconque les bases mêmes de la religion. Cette lecture serait évidemment, dans une multitude de cas, un acte de « réception « et de « faveur » envers ces apostats et ces hérétiques. Elle serait pour le moins, et très souvent, une grave imprudence, une dangereuse tentation de complicité à leur égard (1). Aussi « quiconque lit sciemment, sans l'autorisation du Siège Apostolique, les livres écrits par des apostats et des hérétiques pour la défense de l'hérésie, — et quiconque *garde*, *imprime* ou *défend* d'une manière quelconque ces mêmes livres, encourt par le fait une excommunication spécialement réservée au Pontife Romain (2). »

350. — Certaines autres relations avec les infidèles, soit apostats soit hérétiques, — bien que moins compromettantes et moins périlleuses que la *croyance*, la *réception*, la *faveur* et la *défense* accordées à leurs personnes, — ou que la *lecture*, la *garde*, l'*impression* et la *protection* accordées à leurs écrits, — ont cependant un caractère assez dangereux et parfois assez scandaleux pour que la législation ecclésiastique, après les avoir absolument et rigoureusement interdites comme inconciliables avec l'excommunication dont elle punit les hérétiques et les apostats, et après avoir été obligée au concile de Cons-

bien ils peuvent ne pas savoir qu'elles sont fausses et réprouvées par l'Église en tant que contraires à la foi. — On pourrait aussi considérer ces « croyants » comme de vrais hérétiques manifestant *en secret* leur infidélité, mais continuant à se faire passer pour catholiques et à ne pas adhérer officiellement aux sectes hérétiques. La constitution *Apostolicæ Sedis*, rédigée surtout au point de vue du for extérieur, considérerait comme *hérétiques* proprement dits ceux-là seulement qui auraient rompu avec la société ecclésiastique : c'est ce qu'indiquerait la double formule *quocumque nomine censeantur, — et cujuscumque sectæ exsistant.*

(1) Const. *Officiorum*, tit. I, c. 1, n. 2, *coll.* c. 6, n. 21.

(2) *Ibid.*, tit. II, c. 5, n. 47.

tance de se relâcher de cette rigueur (1), ne laisse pourtant pas, aujourd'hui encore, de nous montrer par ses théories et sa pratique combien elle trouve dangereux ces rapports de fidèles à infidèles, et combien nous devons nous-mêmes prendre garde de tomber dans des fautes mortelles en les acceptant témérairement pour nous ou pour les nôtres. — Si d'une part, en effet, elle permet actuellement de communiquer, non seulement dans les affaires purement profanes, mais aussi dans les choses religieuses, avec les excommuniés non individuellement et nommément dénoncés ; si par conséquent elle permet de célébrer devant eux les saints offices et même de contracter avec eux mariage, moyennant diverses conditions dont nous parlerons ailleurs ; si elle tolère que les catholiques entrent dans leurs temples et assistent à leurs cérémonies ou à leurs prêches d'une façon purement *civile et matérielle*, comme on assisterait à un déjeûner, à une soirée, à une réception, dans une maison privée ou dans un hôtel-de-ville, — elle continue d'autre part à interdire aux fidèles tout ce qui serait un danger pour leur foi, un scandale pour leur prochain, un appui moral pour l'hérésie et l'apostasie comme telles. — Citons, par ordre chronologique, le *Décret de Gratien* défendant énergiquement de cohabiter avec les juifs, de partager leurs festins, d'aller aux mêmes bains qu'eux, de les prendre pour médecins ou d'accepter leurs remèdes, de les servir ou d'élever leurs enfants chez eux, de se mettre en servage auprès d'eux, de les admettre à des emplois publics parmi les chrétiens, de manger de leurs pains azymes (2) ; le *Corpus juris* prohibant, sous menace d'excommunication éventuelle, toute dispute ou argumentation religieuse, soit privée soit publique, entre un fidèle laïque et un infi-

(1) *Concordata Constantiensia* de 1418 pour l'Allemagne. (Cf. WALTER, *Fontes Juris Ecclesiastici*, p. 86 et seq.)

(2) *Decret.* GRAT., causa XXVIII, q. 1, c. *Nullus*, c. *Omnes*, c. *Judæi, de Judæis, Saracenis*, etc.

dèle, un apostat, un hérétique (1); les deux brefs de Paul V interdisant aux catholiques anglais d'assister aux offices et prédications hérétiques où la loi civile voulait les voir paraître dans un but religieux (2); les décisions des Congrégations romaines interdisant d'accepter, sans leur autorisation préalable, des duels théologiques avec les protestants (3); les documents de même origine déclarant que « régulièrement et pratiquement toute communication avec les hérétiques dans les choses divines doit être tenue pour illicite, à cause du péril de perversion pour les catholiques fidèles, ou du péril de participation à un rite hérétique et schismatique, ou enfin du péril et de l'occasion de scandale (4); » que « *régulièrement* il n'est pas permis aux catholiques d'assister aux prêches, baptêmes, mariages des hérétiques et schismatiques; et qu'*absolument* il est illicite aux catholiques de faire par eux-mêmes ou par autrui office de parrains dans les baptêmes administrés par des hérétiques à des enfants d'hérétiques (5); » quant à souffrir que des hérétiques exercent leurs rites sur des catholiques, soit pour le baptême soit pour les funérailles, l'Église romaine n'y consent jamais (6).

351. — *b*) En *second* lieu, signalons les péchés, souvent très graves, commis par ceux qui *s'exposent* sciemment et librement à perdre la foi dans des recherches téméraires, dans des conversations licencieuses, dans des

(1) In VI, *de Hæreticis*, c. II, § 1. — On observera que le sens du mot *disputare* dans ce passage est formellement dialectique, et qu'il s'agit, non pas d'une simple conversation, d'un échange de pensées, d'un catéchisme, de questions et de réponses amicales, ni même d'une simple et brève apologie exigée par des circonstances imprévues et impérieuses, — mais bien d'une discussion en règle, et pour ainsi dire d'une passe d'armes en champ clos.

(2) Ces deux brefs, du 21 septembre 1606 et du 21 septembre 1607, s'expliquent fort bien par un décret du S. Office en date du 14 janvier 1818. On demandait : « *An liceat catholicis adire templa hæreticorum ?* » La réponse fut : « *Licere, si adeant meræ curiositatis causa,* ABSQUE ULLA COMMUNICATIONE IN SACRIS. »

(3) Cf. Ballerini, *Op. Theol. mor.*, t. II, p. 44.

(4) Cf. Bucceroni, *Enchiridion morale*, p. 7-17.

(5) *S. Offic.*, 10 maii 1770.

(6) *S. Offic.*, 10 maii 1753; Pius VI, encycl. *Laudabilem* ad episcopos Galliæ, 20 sept. 1791.

plaisirs corrupteurs, dans des écoles où la philosophie « étouffe » avant que d'étouffer elle-même la foi, dans des sectes superstitieuses qui servent trop souvent de noviciats pour l'hérésie et l'apostasie formelles. — Que ce soit simple imprudence, frivolité d'esprit, ou même curiosité et licence malsaines, ce n'est pourtant pas encore *infidélité* proprement dite ni *perte de la foi*. Des exemples se rencontrent, assurément rares, de gens singuliers et capricieux qui se plaisent à côtoyer pour ainsi dire les volcans ou les abîmes, sans se laisser pourtant ni brûler ni noyer. Ils sont mortellement coupables, mais ils restent suffisamment croyants pour garder « la racine du salut » en leur âme audacieuse.

352. — *c*) En *troisième* lieu, indiquons la paresse, l'inertie, la négligence, l'ignorance consenties, et ce mauvais vouloir qui empêche maint catholique de prêter une suffisante attention à l'enseignement de la foi, de faire ou de répéter assez souvent l'acte de croyance théologale. Assurément, de telles fautes sont par leur nature directement et gravement opposées aux préceptes relatifs à la foi divine. Mais elles ne sont pas nécessairement inspirées par un esprit de négation, d'incrédulité, d'infidélité, d'apostasie ou d'hérésie. Elles ne font donc pas toujours perdre la vertu infuse de foi (1). — Il y a plus. La détestable volonté de se soustraire totalement

(1) Voir à ce sujet DE LUGO, *de Fide*, disp. XVIII, n. 3-7 ; et SUAREZ, *de Fide*, disp. XV, sect. 2, n. 8. — Pour éloigner ces fautes des malades ignorants, ou pour les leur faire réparer, on se conformera à l'instruction donnée aux missionnaires par ce rescrit du Saint-Office en date du 10 mai 1703 : « Missionarium teneri adulto etiam moribundo, qui incapax omnino non sit, explicare fidei mysteria quæ SUNT necessaria *necessitate medii*, ut sunt PRÆCIPUE (*al.* præcipua) mysteria Trinitatis et Incarnationis. » — Cette réponse est sans doute un peu étrange, omettant les deux dogmes reconnus *essentiels* par tous les théologiens (cf. ci-dessus n° 290), semblant indiquer qu'il y a encore d'autres dogmes nécessaires de nécessité de moyen outre ces quatre-là, (cf. BALLERINI, *adnot. in* GURY *Compendium*, n° 195), et plaçant en tout cas la Trinité et l'Incarnation avant l'existence de Dieu fin dernière. Aussi des théologiens éminents comme BALLERINI (*Op. theol. mor.*) et LEHMKUHL (*Theol. mor.*) ne citent-ils pas ce document. Sans douter de son authenticité, nous inclinons à penser que le texte n'en est pas bien fixé, et qu'il pouvait bien porter dans l'original : « Quæ NON SUNT necessaria necessitate medii, » ce qui lui ôterait tout ce qu'il a de singulier et d'insolite.

aux conséquences morales, aux charges et devoirs pratiques affirmés par la doctrine révélée; la résolution diabolique de précipiter dans l'incrédulité ou dans l'hérésie quelque complice, quelque victime, dont les principes religieux feraient obstacle à sa complète perversion, — ne constitueraient point par elles-mêmes le péché d'infidélité; et l'on a vu de misérables corrupteurs garder l'essentiel des croyances dont ils se faisaient les adversaires déclarés et les impitoyables destructeurs (1).

353. — *d*) En *quatrième* et dernier lieu, observons que même la négation extérieure des dogmes, le silence ou la tergiversation quand il faudrait témoigner en leur faveur, la dissimulation quand on devrait se déclarer ouvertement fidèle à Dieu, l'obéissance aux ordres impies d'un persécuteur de la religion, la profession lâche d'une fausse croyance ou d'une incrédulité radicale et universelle, ne supprimeraient pas la vertu préexistante de foi, si ces péchés incontestablement mortels n'étaient pas accompagnés d'une négation intérieure, d'une infidélité réelle au for de la conscience (2). — Coupable de ce genre d'apostasie honteuse ou d'hypocrite hérésie, on n'encourrait pas en théorie l'excommunication portée par la constitution *Apostolicæ Sedis* « contre les apostats et les hérétiques (3); » mais il semble néanmoins qu'on n'y échapperait guère en pratique, car le plus souvent on serait un « recéleur, » ou un « fauteur, » ou « d'une manière quelconque un défenseur » d'apostats et d'hérétiques, et l'on retomberait par là très justement sous le coup de la censure. D'ailleurs on mériterait, par le seul fait de cette négation extérieure, d'être regardé et traité comme un excommunié; et l'on ne serait pas admis, au for de la justice canonique, à invo-

(1) « Similiter non esset infidelitas proprie.... perversio etiam aliorum et inductio ad falsam sectam, sine dissensu interno contra fidem. » (DE LUGO, *l. cit.*, n. 5.)

(2) « Non esset infidelitas proprie negatio externa fidei sine negatione interna. » (DE LUGO. *ibid.*)

(3) Cf. BENED. XIV, *Synod. diœces.*, l. IX, n. 4.

quer une fidélité intérieure des plus suspectes et des plus problématiques (1). — Au point de vue théologique il nous reste à faire, sur l'apostasie et l'hérésie simulées, diverses observations qui seront la matière du *Théorème* suivant.

Théorème XLVI.

354. — *L'*abandon simulé *de la foi est toujours un péché très grave contre elle, mais qui ne la supprime point par lui-même ; la* confesser *extérieurement est souvent un devoir de premier ordre, quoique la prudence permette aussi et même conseille, en maintes rencontres, de* fuir *les dangers et les persécutions dont la foi est menacée.*

355. — Nier extérieurement la vraie foi ou feindre de la nier, soit par écrits ou paroles, soit par gestes ou signes, soit même par abstention ou silence, fut toujours considéré dans le monde des véritables croyants comme une faute extrêmement grave. — On sait l'énergique opposition qu'y montra le vieil Éléazar, au temps de la persécution d'Antiochus (2). — On sait la terrible sentence de Jésus-Christ contre ceux qui « rougissent de lui et le renient devant les hommes (3). » — On sait avec quelle rigueur l'Église exigea toujours une pénitence et une rétractation publiques de ceux qui avaient sacrifié aux idoles ou qui leur avaient offert de l'encens, — et de ceux-là même qui avaient acheté des juges païens une fausse attestation d'obéissance aux édits de persécution, et qui, après les jours de danger, venaient assurer aux évêques qu'ils n'avaient pas vraiment et réellement abandonné la foi, mais qu'ils l'avaient soigneusement gardée sous les dehors de l'apostasie ou de l'hérésie (4). — On sait aussi avec quelle juste sévérité

(1) Bened. xiv, *ibid.*

(2) II Mach., vi, 18-28.

(3) Luc., ix, 26.

(4) Voir dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg le savant article de Hefele sur les *Abgefallene* ou *Lapsi* (t. I, col. 88-91).

l'opinion catholique s'est prononcée dans tous les temps contre les pasteurs « mercenaires, » que le Sauveur nous montre fuyant à l'approche du loup (1), et que déjà le prophète Isaïe accusait d'être lâches comme des « chiens incapables d'aboyer (2). »

356. — Une multiple et très grave malice caractérise essentiellement cette apparente désertion de la foi, et la rend mortellement coupable aux yeux de Dieu et au jugement des consciences éclairées. — Elle est un déshonneur, une injure, un outrage, infligés à « l'auteur et consommateur de notre foi (3), » au divin témoin qui a jugé bon de nous enseigner solennellement, miraculeusement, des vérités dont un lâche disciple veut être ou sembler être le négateur et le contempteur « devant les hommes. » — Elle est un scandale très nuisible pour l'Église atteinte dans sa doctrine, pour les âmes faibles presque toujours ébranlées par un exemple même peu autorisé, pour les incroyants inévitablement encouragés dans leur résistance à la foi. — Elle est une flétrissure librement et formellement subie par le traître, qui se l'impose à soi-même en se montrant lâche jusqu'à l'apostasie ou hypocrite jusqu'au degré le plus honteux. — Telle est la triple raison des condamnations et réprobations portées contre tout reniement extérieur, soit réel soit fictif, de la croyance divinement révélée. C'est aussi un triple *criterium* pour reconnaître les cas où toute simulation, toute dissimulation, même purement extérieures, sont interdites aux chrétiens sous peine de faute mortelle.

357. — Innocent XI avait donc d'excellents motifs de censurer en 1679, « au moins comme scandaleuse et pratiquement pernicieuse, » cette *proposition 18e* : « Si l'on est interrogé par une puissance publique, je conseille, comme glorieux à Dieu et à la foi, de confesser

(1) Joan., x, 12.
(2) Is., lvi, 10.
(3) Hebr., xii, 2.

ingénument celle-ci ; mais je ne condamne pas le silence comme coupable par soi (1). » Le défenseur de cette thèse n'admettait la culpabilité du silence, en cas pareil, qu'à raison des circonstances ; et il regardait comme facultative la profession franche et courageuse du christianisme ou du catholicisme devant le pouvoir persécuteur. Ne voyait-il pas que se taire est premièrement un parti des moins habiles, puisque le juge ne s'en contentera pas et voudra une apostasie plus complète ? Ne voyait-il pas ensuite que c'est un parti gravement blessant pour Dieu et pour l'Église, à supposer même qu'il ne soit scandaleux pour personne et que l'apostat n'y perde rien de sa réputation? — Du reste, ce n'est pas seulement en réponse à des interrogations officielles, qu'il y a parfois obligation de confesser franchement sa foi. Même en conversations familières et dans l'ordre des relations privées, le silence, l'obscurité ou l'ambiguïté du langage, le refus de s'expliquer, les tergiversations et les faux-fuyants, l'emploi de vêtements ou d'allures impliquant l'acceptation d'une erreur anticatholique, *peuvent* équivaloir *quelquefois* à une apostasie formelle de la vérité. Si votre conduite donne à croire que vous abandonnez Dieu, l'Église, la foi, et que vous leur préférez votre liberté, vos plaisirs, votre existence terrestre, vous avez beau raffiner et subtiliser, — vous êtes mortellement coupable de « rougir de Jésus-Christ devant les hommes. »

358. — Mais si pourtant, — sans lui faire nullement cette injure, sans montrer aucun mépris pour sa doctrine, sans donner aucun scandale à autrui, sans déshonorer en vous-même le caractère du chrétien, — vous pouvez échapper à une injuste ordonnance politique vous prescrivant de vous déclarer et d'apostasier ; si vous pouvez conserver un *incognito* absolu, en revêtant un

(1) « Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenue confiteri ut Deo et fidei gloriosum consulo ; tacere ut peccaminosum per se non damno » (*Decret.* 2 martii 1679.)

costume qui n'a rien de mauvais et qui aura l'avantage de vous protéger contre d'indiscrètes recherches; si vous pouvez, même à prix d'argent, obtenir qu'on vous laisse en paix et qu'on ne vous mette pas en demeure de vous expliquer sur vos croyances; si vous pouvez, par des habiletés de langage ou de conduite, par d'ingénieuses ou audacieuses reparties, par d'opportunes protestations contre les indiscrètes et injustes curiosités des enquêteurs, les tenir en échec ou les mettre dans l'impossibilité de vous nuire et de nuire du même coup à la cause de Dieu; si vous pouvez enfin, par des silences et abstentions qui ne soient pas des trahisons, laisser croire que vos convictions et pratiques religieuses ne diffèrent pas de celles du pays hérétique, infidèle, persécuteur, où vous êtes temporairement, — ni le droit naturel, ni le droit positif divin, ni le droit positif ecclésiastique, ne vous commanderont de vous découvrir inutilement et presque toujours imprudemment. Le dernier n'entend pas vous obliger, avec de si graves inconvénients, à lui obéir en des points d'importance secondaire tels que le jeûne ou l'abstinence (1). Quant aux deux premiers, nous allons voir ce qu'ils prescrivent relativement surtout à la résolution de fuir devant les persécuteurs.

359. — Si l'on était toujours obligé de proclamer sa foi quand une occasion quelconque s'en présente; si l'on était toujours assuré d'être assez énergique, assez patient, pour ne point défaillir dans les épreuves et les tourments affrontés pour elle; si l'on avait toujours une obligation stricte de rester à son poste dès qu'il

(1) « Licitus item modus est, quum catholicus transit per loca hæretica et periculum grave ei imminet, vitæ v. gr. vel bonorum, (non tamen si derisio tantum vel vexatio ut habet Becanus, c. 9), ad dissimulandam fidem, vesci carnibus die prohibito : quia præceptum Ecclesiæ non obligat sub tali periculo. Nec hoc est fidem negare, quum esus carnium non sit institutus ad professionem religionis, et catholici etiam mali et gulosi id faciant. Si tamen ex circumstantiis fieret signum professivum, ut si v. gr. in odium fidei convivæ statuerent ut qui est hostis fidei pontificiæ comedat carnes, peccaret contra fidem qui ederet sine protestatione; secus, si protestaretur. Sanchez, Azorius, Becanus, etc., comm. » (Busembaum, *Medulla*, tr. V, sect. 1, n. 10.)

est périlleux; s'il était toujours mieux d'exposer sa vie ou sa liberté que de les réserver pour le service de Dieu et de l'Église, — on ne devrait jamais songer à fuir en présence des adversaires de la religion révélée, et la fuite équivaudrait à une apostasie plus ou moins formelle. — Mais il s'en faut de beaucoup que les choses aillent ainsi. Le fait même de s'éloigner est fréquemment une preuve de fidélité, car les traîtres demeurent et abjurent. La prudence veut qu'on ne s'impose pas inconsidérément des épreuves trop dures, des tentations trop captieuses, des bravades inutiles pour la gloire de Dieu ou pour le salut du prochain. Le bons sens ordonne de conserver sa vie et son indépendance, lorsqu'elles seront plus profitables à la défense de la vérité que ne le seraient la captivité ou la mort. La saine morale enseigne que le précepte positif de confesser sa foi n'oblige pas à chaque instant, mais seulement en des circonstances déterminées. — De fait, le devoir de résister en face aux ennemis du catholicisme présuppose qu'il y aura des avantages bien plus sérieux à rester qu'à fuir, ou bien, ce qui revient au même, que la fuite fera un tort considérable à l'honneur de Dieu, au maintien de la religion et à l'édification des âmes. — Cette fâcheuse hypothèse se réaliserait assez souvent s'il s'agissait d'un évêque ou d'un curé, d'un prêtre ou d'un laïque influents et instruits, qui laisseraient les fidèles exposés à de terribles dangers de séduction, en les abandonnant à eux-mêmes. — Souvent néanmoins la fuite des pasteurs vaudra mieux que leur martyre; et le droit naturel, le droit divin positif, proclamés par le Seigneur lui-même (1) et suivis par de très illustres et très héroïques confesseurs (2), permettent et conseillent maintes fois de ne pas courir au devant des persécutions, de ne pas se déclarer à tout venant

(1) Matth., x, 23.

(2) Par exemple, Athanase le Grand dont saint Crégoire de Nazianze disait que « le louer c'était louer le courage. » (Greg. Nazianz., Oratio xxi. Cf. J. Fessler, *Instit. Patrol.*, 2ª edit., t. I, p. 405.)

ni en tout instant, de se soustraire aux recherches, aux procès, aux supplices, et d'attendre en secret l'heure de la Providence pour reprendre l'œuvre de la prédication évangélique.

Article II. — De la foi médiatement divine.

Théorème XLVII.

360. — *La foi* médiatement divine *répond à un* témoignage *se rattachant surnaturellement, et de plus ou moins près,* à *l'autorité de Dieu ; elle s'exerce par des* puissances *analogues à celles de la foi théologale; elle possède à* trois degrés *différents une* garantie *et une* solidité *qu'on peut discerner clairement dans l'histoire de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament.*

361. — La foi médiatement divine, spécifiquement distincte de la foi immédiatement divine ou théologale, appartient cependant, nous l'avons dit (1), à la catégorie de la foi surnaturelle. — Les théologiens n'ont peut-être pas encore eu le loisir ou l'occasion d'approfondir ce sujet; mais le temps paraît venu de synthétiser au moins brièvement les indications précieuses qui nous sont fournies depuis trois siècles par les décrets, les décisions et la conduite de l'Église Romaine. — On peut les grouper autour de cinq idées principales : le *témoignage* auquel répond cette foi médiatement divine, les *éléments* psychologiques et logiques constitutifs de son acte propre, la *garantie* que Dieu prête à son objet et à son motif, la *fermeté* ou certitude de son adhésion, les *intermédiaires* enfin par lesquels on peut la faire remonter jusqu'à Dieu dont elle émane.

362. — *a*) Elle suppose d'abord un *témoin* et un *témoignage*, parce qu'elle est essentiellement une connaissance

(1) Ci-dessus, n° 103.

par voie d'autorité. L'un et l'autre doivent être d'ordre *surnaturel*, pour qu'elle en soit elle-même. Et comme Dieu seul est l'auteur de cet ordre, que lui seul personnellement en produit les grâces et les puissances, les lumières et les opérations, le *témoin* est nécessairement institué par lui et le *témoignage* nécessairement autorisé par lui. — Le témoin surnaturellement établi devra témoigner *comme tel*, et le témoignage surnaturellement rendu devra porter sur une vérité surnaturelle ou surnaturellement manifestée. — Qu'il s'agisse, par exemple, de l'adhésion surnaturelle que réclame de moi le récent décret inscrivant au nombre des saints Antoine-Marie Zaccaria et Pierre Fourier (1) : il me faut un témoin, l'Église, — et un témoignage, la sentence pontificale de canonisation. Le témoin est le vicaire de Jésus-Christ, revêtu de son autorité et parlant en son nom ; le témoignage est une attestation précédée certainement de recherches rationnelles et critiques, mais fondée sur des principes révélés. Jésus-Christ assiste en cette rencontre son représentant, selon qu'il l'a promis ; et il l'empêche d'errer dans une décision si importante et d'une application universelle. La vérité ainsi proclamée, sans crainte ni possibilité d'erreur, est éclairée par les données mêmes de la révélation appliquées au fait particulier de la vie et des vertus de ces deux saints. De ce chef, mon acte de foi en la sainteté réelle d'Antoine-Marie Zaccaria et de Pierre Fourier est un acte surnaturel, — non de croyance théologale, — mais bien de croyance médiatement divine, puisque, sans l'intervention certaine de Dieu dans sa préparation, elle serait simplement naturelle, et se renfermerait dans le cercle des opinions et conjectures humaines.

363. — *b*) La foi médiatement divine consiste dans

(1) Entre plusieurs raisons qui me font choisir cet exemple et ces noms vénérés, je citerai ce remarquable fait que Pierre Fourier fut l'un des premiers élèves et l'un des premiers fruits de la catholique et docte Université de Pont-à-Mousson. La science fut en cette occasion, comme en beaucoup d'autres l'auxiliaire admirable de la sainteté.

l'affirmation de la convenance que l'autorité surnaturelle du témoin enjoint de reconnaître entre deux idées; non qu'il la démontre par preuves évidentes, ni qu'il la persuade par raisons plausibles; mais parce qu'il a qualité pour l'attester et qu'il l'atteste. — Le croyant ne se rendra sans doute qu'après avoir constaté la crédibilité de l'objet proposé, et qu'après avoir fait un choix libre et délibéré entre croire et ne pas croire. Mais, dès qu'il se rendra et croira, il fera sûrement un acte surnaturel et surnaturellement méritoire, attendu que la grâce de Dieu se mêlera intimement à toute cette opération intellectuelle, depuis la première proposition de l'objet jusqu'à la production formelle de la croyance. — Nous n'hésitons même pas à penser qu'un principe permanent et surnaturel de foi médiatement divine, un *habitus* inférieur à la vertu infuse de foi théologale, mais supérieur à l'*habitus theologicus* dont nous avons traité en son temps (1), est fourni par Dieu aux âmes qui doivent et qui veulent faire cet acte de foi médiatement divine. — Ainsi, dans l'exemple allégué tout à l'heure, j'examinerai rapidement si réellement le décret de canonisation est bien authentique; je me rappellerai le droit du pape à être obéi en ce genre de décisions; librement je me déciderai à obéir, et je croirai à la céleste béatitude des deux nouveaux saints, non pas précisément qu'elle me soit démontrée, mais parce que sa crédibilité est pour moi évidente. Ce qui motivera mon jugement d'adhésion loyale et parfaite, c'est l'autorité surnaturelle de Celui qui ne peut errer, ni induire l'Église entière en erreur, dans l'exercice de sa charge d'universel pasteur. Ma vertu de foi immédiatement divine, de foi théologale et infuse, servira ici d'appui et comme de base à ma foi médiatement divine, à ma foi non théologale mais pourtant infuse, elle aussi. — Au milieu de tout cela, je ne fais pas œuvre de savant ni de critique, mais œuvre d'obéissant et fidèle disciple de l'Église, agissant avec des

(1) Voir *Log. surn. subj.*, Théorème XXIII. Cf. ci-dessus. n° 241.

secours surnaturels qui me font adhérer à une vérité d'ordre surnaturel. C'est une des manifestations de la vie catholique ajoutée à ma vie naturelle et purement humaine (1).

364. — *c*) La *garantie* surnaturellement prêtée par Dieu au témoin qui réclame mon adhésion, ne pourrait jamais couvrir un témoignage erroné, inexact, immoral. Mais, tout en s'appliquant exclusivement à des témoignages vrais et sacrés, elle ne leur apporte pas toujours la même solidité ni le même droit à ma confiance. — Elle consiste parfois, et c'est son degré le plus élevé, dans un privilège d'*inerrance* ou d'*infaillibilité*, qui sans doute ne résulte pas d'une révélation divine, d'une inspiration divine, d'une immédiate communication de la science divine, — mais uniquement d'une action providentielle écartant efficacement les obstacles à la connaissance du vrai, ou redressant sûrement toutes les déviations de la raison et de la volonté chargées de décider sans erreur ni défaillance en certains cas déterminés. — Au dessous de ce premier degré qui rend infaillible le témoin et qui offre une certitude absolue à l'auditeur, la garantie divine se présente au degré d'*assistance surnaturelle extraordinaire et miraculeuse,* prouvée par des raisons et des faits péremptoires, n'excluant pas toujours ni nécessairement la possibilité d'errer dans le témoignage et dans l'adhésion, mais offrant une sécurité des plus rares et inspirant par conséquent une confiance tout à fait exceptionnelle. — Au degré inférieur, la garantie surnaturelle est encore très certaine et très forte, mais elle n'est pas appuyée de signes extraordinaires, soutenue de prophéties ou de miracles, capable de forcer pour ainsi dire le consentement de ceux à qui elle est

(1) Dans une certaine mesure, le même acte de croyance médiatement divine, ou quelque assentiment surnaturel analogue, répond à l'autorité, scientifique et surnaturelle tout à la fois, de certains Pères et Docteurs exceptionnellement autorisés dans l'Église sur certaines matières spéciales; et même au témoignage unanime ou presque unanime des théologiens enseignant sous la surveillance et la garantie de l'Église, qui elle-même est surveillée et garantie par l'Esprit-Saint.

proposée. C'est l'*assistance surnaturelle ordinaire et normale,* connue seulement par les principes et les déductions de la révélation publique. Elle n'est peut-être pas moins réelle que la précédente, mais elle est moins apparente dans les cas individuels et fait moins d'impression sur nos facultés (1).

365. — *d*) La *fermeté* ou certitude de la foi médiatement divine est proportionnelle en théorie, — et en pratique si la pratique est pleinement d'accord avec la théorie, — au degré de garantie afférent au témoignage. — Dans la première hypothèse, le témoin ne pouvant se tromper quand il prononce dans les conditions et limites de sa compétence, la solidité de ses affirmations est pleine et entière, *métaphysiquement et divinement* exclusive de toute erreur. La *certitude* de l'adhésion correspondante est donc aussi complète que dans l'acte de foi théologale, et elle surpasse, objectivement parlant, celles des vérités les plus évidentes de l'ordre purement rationnel. — Dans la seconde hypothèse, Dieu ne prémunissant pas toujours et contre toute erreur le témoin dont il garantit pourtant avec une exceptionnelle clarté l'autorité intellectuelle et morale, la fermeté de l'adhésion laisse quelque place à la possibilité d'errer; mais cette place est presque aussi restreinte que dans l'ordre des lois naturelles où nous sommes sûrs de l'éclosion de tel ou tel phénomène, à moins de miracle contraire. Or, quand Dieu garantit miraculeusement un témoin qui a son autonomie et sa liberté de défaillir, comme c'est le cas pour les thaumaturges dont la sainteté est d'ailleurs parfaitement constatée, ce témoin ne peut certainement ni se tromper ni tromper ses auditeurs quand il s'appuie sur ses dons extraordinaires, à moins que dans quelque circonstance spéciale ceux-ci ne soient plus qu'apparents et ne

(1) Ces trois degrés de garantie se rencontrent respectivement 1. dans tout pape *jugeant et définissant comme tel*; 2. dans un pape revêtu de vertus éclatantes et de dons miraculeux *comme un saint Léon ou un saint Grégoire*; 3. dans tout pape gouvernant et enseignant *sans vouloir juger et définir comme tel*.

retombent dans la catégorie des prestiges ou superstitions. La certitude de la foi qu'on accorde à son témoignage est donc totale, et *presque physiquement* exclusive de toute erreur. — Dans *la troisième hypothèse* où la garantie n'a rien d'extraordinaire ni de miraculeux, et où la divine Providence prête au témoin une assistance habituelle qui peut cependant être rendue inefficace par la précipitation, l'inconsidération et la passion que ce témoin apporterait à l'exercice de son mandat, la fermeté de la foi qu'on lui accorde est limitée par la possibilité morale d'une erreur. On pourra bien, le plus souvent, constater que rien n'entame la solidité surnaturelle du témoignage, et que l'assistance divine n'en est point bannie par la malice ou la faiblesse humaines. On sera donc habituellement en pleine sécurité comme on l'est, dans l'ordre naturel, en présence de témoins dont le savoir et la probité n'inspirent aucun doute prudent. — Que si, en certaines circonstances, on croit discerner l'influence fâcheuse de préjugés ou d'intérêts contraires à l'esprit de Dieu, on pourra limiter son adhésion intérieure, se réserver le temps d'un plus mûr examen des motifs de crédibilité, et en attendant prêter le degré de respectueuse attention, d'adhésion et d'obéissance sincères, que le témoin est en droit de réclamer et qu'il réclame effectivement (1). Aussi pouvons-nous dire que la fermeté de la foi médiatement divine, même avec la seule garantie générale et ordinaire, est complète et *moralement* exclusive de toute erreur, au sens où les lois de l'ordre moral sont elles-mêmes certaines, constantes, assurées contre le doute et le scepticisme.

366. — *e*) Désigner historiquement les *sujets* ou témoins auxquels Dieu a daigné surnaturellement prêter sa garantie, n'est point extrêmement difficile pour la période antérieure à Jésus-Christ, et ne l'est aucune-

(1) L'Église Romaine ne réclame pas toujours le même degré supérieur d'assentiment complet et absolu à ses décisions. Les décrets de ses Congrégations cardinalices n'ont pas la même autorité, à ses yeux, que les sentences pontificales de canonisation ou même de béatification. Voir le *Théorème* suivant.

ment pour la période subséquente. — Les *prophètes* de l'Ancien Testament, depuis l'ère patriarcale jusqu'à l'approche du Rédempteur, ont exercé d'une manière intermittente, mais avec une direction et une assistance vraiment divines, un rôle de maîtres, d'interprètes, de « juges, » décidant avec une autorité indiscutable et méritant l'adhésion intime de chaque israélite : car ils étaient très souvent infaillibles, miraculeusement institués pour la plupart, et au moins investis d'une mission régulière dont les titres se conservaient par tradition dans les familles de patriarches ou dans les écoles de prophètes. — Dans une large mesure, quelquefois sans doute jusqu'à l'infaillibilité complète, la Synagogue leur succéda pour le gouvernement ordinaire et régulier des consciences. A ses définitions, notamment en matière d'inspiration biblique ou de législation morale, la nation juive devait répondre par un acte de foi médiatement sinon immédiatement divine, dont Jésus-Christ lui-même énonçait le motif en disant que ses docteurs « siégeaient sur la chaire de Moïse » (1). — L'Église du Nouveau Testament possède d'une façon bien plus nette et bien plus assurée les trois formes de garantie surnaturelle expliquées précédemment. Elle est toujours divinement assistée, au point d'en être *infaillible*, dans toutes les questions concernant la foi et les mœurs, à la condition, soit de les définir par décrets du pontife universel ou du concile œcuménique, soit de les élucider par son magistère quotidien et universel d'enseignement, de prédication et de gouvernement. Elle est assistée de dons *exceptionnels*, extraordinaires, miraculeux, providentiellement communiqués à certains de ses membres en certaines circonstances spécialement graves ou difficiles, — non point pour créer une infaillibilité rivale de l'inerrance habituelle du pontife romain et de l'épiscopat tout entier, mais pour faciliter l'exécution d'œuvres particulièrement importantes ou

(1) Matth., xxiii, 2.

l'accomplissement de devoirs particulièrement rigoureux. Enfin l'Église est munie d'un secours *ordinaire* qui ne la rend pas infaillible, mais qui la fait très sage, très prudente, très habile, pour la solution des difficultés moindres et pour l'enseignement des vérités secondaires. Le Pape, même lorsqu'il ne décide pas précisément comme universel docteur; les Congrégations Romaines dont il se sert dans l'administration des affaires religieuses; les conciles particuliers et quelques assemblées ecclésiastiques spécialement ordonnées par le suprême pasteur, disposent à différents degrés de cette surnaturelle garantie à laquelle les simples fidèles doivent tant de lumière, de sécurité, de moralité (1).

Théorème XLVIII.

367. — *L'*obligation *de faire en certains cas des actes de foi médiatement divine résulte, soit de leur* connexion *avec la foi théologale, soit de* commandements *explicites ou implicites les visant spécialement; le* refus *de remplir sincèrement un tel devoir est généralement un péché grave.*

368. — L'obligation de faire des actes de foi médiatement divine n'est point d'absolue nécessité, et l'on peut arriver au ciel sans avoir employé ce moyen qui n'est pas indispensable. Il s'impose pourtant d'une manière rigoureuse, en diverses circonstances qui se peuvent ramener à deux classes. — Tantôt c'est en raison du danger qu'il y aurait pour la foi théologale, pour la foi immédiatement divine, à refuser certains actes de foi non théologale, de foi médiatement divine; et tantôt c'est en raison d'un précepte implicite ou explicite qui vise directement ceux-ci.

369. — *a*) Parfois donc refuser de croire à un témoi-

(1) Voir notre Traité *de l'Église*, et nos articles sur l'*Église*, le *Pape*, les *Définitions de foi*, etc., dans le *Dictionnaire apologétique de la foi chrétienne* publié par M. Jaugey.

gnage formel de l'Église, en matière non révélée mais intéressant pourtant la foi ou les mœurs, serait ébranler le dogme même de l'infaillible valeur du magistère pontifical, ou compromettre témérairement d'autres points de la révélation soit théorique soit pratique. — Le refus de croire, sur l'autorité des traditions ecclésiastiques, au fait historique du séjour et de la mort de saint Pierre à Rome, entraînerait la négation de la primauté du pape, de l'infaillibilité pontificale définie au concile du Vatican, de l'infaillibilité de l'Église qui a préparé puis fait cette définition, de l'infaillibilité de l'Écriture Sainte qui enseigne que ni l'Église ni le Pape ne peuvent errer. — Le refus de croire, sur la parole officielle du pontife romain, à la fausseté des théories baïanistes ou jansénistes, entraînerait l'émancipation complète de la théologie, la substitution des rêveries modernes à la doctrine primitive sur la grâce et la liberté, le renversement du dogme de la justice et de la miséricorde divines dans la prédestination. — Le refus de croire, suivant un décret solennel de canonisation ou suivant une approbation solennelle de quelque ordre religieux, à la sainteté de tel personnage, à l'utilité de telle congrégation, entraînerait après soi la possibilité d'immoralités ou de mensonges dans la direction pratique des consciences chrétiennes, et par suite la vanité de leur confiance et de leur recours à la divine Providence.

370. — Lors même qu'il s'agirait de points doctrinaux ou moraux dans lesquels l'Église ne se dirait pas infaillible, une adhésion exactement proportionnée à l'obligation qu'elle voudrait nous imposer serait rigoureusement obligatoire, sous peine de ruiner les vérités les plus fondamentales ou au moins d'obscurcir les principes les plus lumineux de la religion chrétienne. — Si quelqu'un refuse de croire légitimes les condamnations portées par le Saint-Office contre certains livres ou certaines thèses, les mesures prises par la Congrégation de l'*Index* dans le but d'interdire tel récit de

faits extravagants, tel recueil de nouvelles romanesques ou de discussions critiques; s'il refuse d'admettre pour bonne la direction donnée aux études philosophiques par Pie IX et Léon XIII; s'il refuse de s'incliner sous les décisions de la S. Pénitencerie en fait d'usure ou de manœuvres abortives, — il ne niera sans doute pas directement et formellement de vrais dogmes, de vrais articles de foi divine : mais il sera justement suspect de révoquer en doute l'existence d'une vivante règle de foi et de morale dans le monde surnaturel, la solidité absolue des titres de l'Église romaine à remplir ce rôle au milieu de nous, la nécessité enfin d'être prudent, humble et obéissant, dans la pratique de la vie chrétienne. Et cette suspicion qu'il ne manquera pas d'encourir sera si bien fondée, qu'il ne pourra désormais s'en délivrer qu'en se conduisant loyalement e parfaitement comme l'Église le veut. Que s'il persiste au contraire à rester dans son incroyance envers elle, il sera logiquement conduit à nier les prérogatives essentielles dont la foi divine nous assure que son divin fondateur l'a investie.

371. — *b*) Mais il y a également des prescriptions directes, formelles, explicites, ordonnant aux catholiques de faire à l'occasion ces actes de foi médiatement divine. — Les unes sont *spéciales* et portées pour des temps, des objets et des sujets déterminés : c'est par exemple l'injonction de garder le silence sur des controverses inutiles ou dangereuses; l'ordre de signer un formulaire, de souscrire à des propositions théologiques, de renoncer à des doctrines fausses ou suspectes. — Les autres sont *générales* et se résument dans le solennel « avertissement » inséré par le concile du Vatican à la suite de sa première constitution sur la *Foi catholique* : « Ce n'est pas assez d'éviter la perversité hérétique; il faut aussi fuir soigneusement les erreurs qui en sont plus ou moins voisines; et c'est pour tous un devoir de garder les *constitutions* et *décrets* par lesquels le Saint Siège

a proscrit et prohibé ces malignes opinions (1). » Nous avons insisté ailleurs, assez longuement et assez fréquemment, sur ce précepte et sur diverses prescriptions antérieurement promulguées dans le même sens, pour que nous n'ayons nul besoin d'y revenir ici (2). — Disons seulement que si, d'une part, on n'est pas obligé à plus de soumission que l'Église n'en veut, — et que si on lui doit, selon ses ordres, ou bien un simple *silence* ou bien une prudente *réserve*, ou bien l'*abandon* d'un système personnel ou enfin l'*adhésion* catégorique à quelque doctrine officiellement quoique non infailliblement proposée, — on n'est jamais autorisé, d'autre part, à se contenter d'une obéissance hypocrite et à désavouer intérieurement ce que l'on accorderait extérieurement aux ordonnances du Saint Siège ou de l'épiscopat. Si les consciences n'étaient pas liées par leurs décrets ou censures même faillibles, on retomberait dans l'immense inconvénient dont nous parlions tout-à-l'heure : ni la foi théologale ni la règle de foi ne seraient plus en sûreté (3). — La simple possibilité d'une erreur, d'une défaillance, dans une attestation de l'autorité surnaturelle légitimement exercée, ne justifierait pas plus un refus d'obéissance ou d'adhésion intérieure, que la simple possibilité d'une inexactitude ou d'un mensonge dans un document historique ne justifierait le refus sceptique d'en tenir aucun compte. — Que si, avec une pleine et entière évidence, quelque vrai savant constatait une erreur ou

(1) « Quoniam vero satis non est hæreticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus servandi etiam constitutiones et decreta quibus pravæ ejusmodi opiniones, quæ isthic diserte non enumerantur, ab hac Sancta Sede proscriptæ et prohibitæ sunt. »

(2) Cf. *Log. surn. subj.*, nos 179, 259-261, 372-373, 452, 460, 673.

(3) Le cardinal Pie, rapporteur de la *Députation de la foi* au concile du Vatican, disait : « Admisso quod judicia doctrinalia conscientias non ligent si error aliqua nota citra notam hæresis ab ipsamet Ecclesia configitur, tunc pene tota ruit auctoritas doctrinalis Ecclesiæ, et exercitium hierarchicæ gubernationis fit impossibile. Certe, ubi Dominus noster Jesus Christus dixit (Matth., xviii, 17) : *Si quis Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus*, tunc non agebatur de Ecclesia tantum hæresim condemnante. » (Coll. Lacen., t. vii, col. 208.)

un défaut de compétence dans la sentence d'un tribunal ecclésiastique jugeant sans infaillibilité, il serait néanmoins obligé *en conscience* à faire ce que l'Église infaillible lui demanderait sûrement alors : ne manquer en rien de respect et d'humble déférence envers ses juges ; sur le point même de leur incompétence ou de leur erreur, obéir à ce qu'ils peuvent requérir de juste et d'admissible : car il y a bien quelque chose de tel jusque dans une sentence imparfaite, inopportune, — et les inquisiteurs n'avaient pas absolument tort d'interdire à Galilée de faire le théologien en même temps que l'astronome. Cette conduite modeste et religieuse est prescrite par le IV^e^ commandement de Dieu à tous les fils et à tous les inférieurs, dans l'Église comme en dehors d'elle (1).

372. — L'obligation de faire les actes de foi secondaire réclamés par un témoin surnaturellement qualifié pour cela, s'impose dans les temps et dans les circonstances où la conscience de l'auditeur se sent visée et atteinte par le témoignage. Elle n'a pas dès lors à s'inquiéter de savoir si les autres obéissent et croient. Leur exemple, à supposer qu'ils soient gens de science et de bien, ne pourrait entrer en ligne de compte que dans l'examen des motifs de crédibilité. Une fois que ceux-ci apparaissent décisifs, le devoir de consentir à ce qui est affirmé par le témoin se présente comme urgent et n'admet plus aucun retard.

373. — En de tels cas, le péché de résistance n'atteindrait pas *immédiatement* l'autorité divine, et ne serait conséquemment pas une apostasie, une hérésie, une infidélité proprement dites. Mais souvent il mériterait

(1) Cf. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. I, n. 302-304. — Le savant moraliste dit très justement : « Plane impossibile non est R. Congregationem a vero aberrare ; quare temerarium quidem est id sine novis et hucusque non allatis neque perpensis rationibus vel saltem sine diligenti rationum examinatione assumere ; attamen si viro docto gravissimæ appareant rationes, non illico quidem illis assentiri debeat, *sed sine temeritate assensum tunc liceat suspendere,* doctrinam reprobatam non affirmando neque positive negando, donec recursus ad altiorem auctoritatem, sc. R. Pontificis infallibile judicium, factus sit. »

d'être frappé de censures par l'Église, comme s'il offensait déjà directement et formellement la foi ; car, le plus souvent, il conduirait jusque là et entraînerait à sa suite quelque formelle infidélité, sans pourtant se confondre essentiellement avec elle. — De soi, en effet, il est spécifiquement un péché d'*irréligion*, ou d'*imprudence*, ou d'*orgueil*, suivant que l'incroyant se met et se voit précisément en opposition avec le caractère *surnaturel* et sacré du témoin, ou avec les qualités d'évidente *prudence* dont son témoignage est revêtu, ou avec le *droit* certain qu'il possède d'imposer son savoir et ses dires. — Ces diverses sortes de contradiction au bien et au vrai se rencontreront souvent dans la résistance et lui donneront, si elles sont toutes vues et voulues, la malice collective de plusieurs péchés distincts. — La corruption des sources d'où procède ordinairement cette faute malheureusement fréquente, et la gravité des conséquences qu'elle peut avoir pour le pécheur lui-même et pour son prochain (1), la rendront presque toujours mortelle comme *effet* ou comme *cause*. Presque toujours aussi le témoignage dont elle sera la négation constituera une *matière* grave, dont le mépris ne saurait être simplement véniel.

(1) En général, ces causes et ces effets plus ou moins proches sont analogues, sinon identiques, à ceux de l'infidélité dont nous avons brièvement parlé au n° 331.

CHAPITRE II

De la vertu d'espérance.

SECTION I

De l'espérance naturelle et préternaturelle.

Article I. — Théorie générale de l'espérance.

Théorème XLIX.

374. — L'espérance, *surtout* l'espérance religieuse, *mérite d'être sérieusement étudiée dans l'ordre* naturel *et* préternaturel ; *le théologien doit en méditer profondément la forme et le rôle surnaturels.*

375. — Ce *Chapitre II^e^* sera notablement plus court que le premier. De soi, la matière est moins ample, moins difficile et mieux élucidée que celle de la foi. Je ne dis pas du tout qu'elle ait moins d'importance : car, si elle n'est pas la *racine du salut*, elle est pourtant la *forme élémentaire de cet amour théologal* sans lequel il n'y a point de grâce sanctifiante ni de salut possibles (1). Qu'on ne juge donc pas de sa valeur par la brièveté de l'étude que nous lui consacrons. — Ce n'est pas seulement par raison de symétrie, mais par nécessité logique, que nous la partageons en deux *Sections*, comme celle de la foi ; et

(1) Il est remarquable que des *trois* vertus théologales une seule a pour acte la *connaissance ;* les deux autres ont pour opération l'*amour* à ses deux degrés, *intéressé* et *désintéressé*.

que nous traitons successivement de l'espérance *non surnaturelle* et de l'espérance *surnaturelle*. Ce que nous aurons, dans la *Première Section*, à dire de l'espérance *préternaturelle* ne demande que peu de lignes, et nous n'aurons pas à lui consacrer de *Théorème* spécial.

376. — L'*espérance naturelle* constitue un genre très étendu, méritant un *Article 1^er^* qui en exposera la théorie générale, et renfermant comme espèce moralement suréminente l'*espérance religieuse*, naturelle aussi sans aucun doute, qui sera l'objet d'un *Article 2^me^*. — Si nous faisons ici de la psychologie, ce n'est pas à la manière des simples philosophes, mais en vue des *Théorèmes* de vraie théologie surnaturelle qui viendront après, et qui seront à l'avance éclairés et prouvés en bien des points par cette rapide introduction.

Théorème L.

377. — *L'espoir est essentiellement un* acte *d'*appétition *envers un* bien *connu pour* utile *ou* agréable, *mais* absent, difficile, *et cependant* accessible; *la répétition de cet acte appétitif peut produire la* vertu *naturelle ou acquise d'espérance.*

378. — L'acte d'*espérance*, l'*espoir*, est un mouvement appétitif, une tendance vers un bien connu. Il se remarque déjà dans l'ordre *sensitif*, animal ou humain; et il y est aussi passionnel et passif qu'actif, obéissant d'une manière simplement physique et réflexe à l'impression du bien matériel qui lui est matériellement proposé. La raison doit le moraliser de son mieux, comme toutes les autres passions, sans pouvoir toujours l'exciter ou le modérer comme elle le voudrait, comme elle devrait du moins le vouloir. — L'instinct dans l'animal, les dispositions naturelles dans l'homme, sont en grande partie la cause pour ainsi dire mécanique de cet *espoir sensitif* que tant de personnes, de nos jours surtout, prennent pour une vertu, et dont elles parlent emphati-

quement comme d'un mystérieux et surnaturel privilège (1). En réalité, c'est là une simple réaction physiologique et organique, utile quand elle obéit à la raison, inutile sinon mauvaise quand elle lui résiste.

379. — Dans l'ordre *intellectuel*, l'*espoir* n'est que secondairement une passion : il est proprement et principalement un *acte* spirituel de la volonté sollicitée par un bien immatériel ou immatériellement connu. — Par le fait même que c'est un acte de la *volonté*, et un acte de tendance vers le *bien*, il appartient à la grande catégorie de l'*amour*. Mais il y occupe une place nettement définie, qui n'est pas la plus haute, la plus sublime. — On se rappelle, en effet (2), que le bien se présente sous une triple forme, sous une triple relation de convenance avec la volonté. Tantôt il sollicite et provoque en elle des mouvements uniquement *désintéressés*, causés par la perfection qui le constitue, par l'honneur et l'honnêteté qui le caractérisent : alors l'amour qui lui répond est la *charité*, la dilection pure et dégagée de tout retour même légitime du sujet sur soi-même. Tantôt, au contraire, le bien sollicite et provoque dans la volonté des mouvements *intéressés*, excités par l'*utilité* qu'offre l'objet aimé au sujet aimant, ou par le *plaisir* que celui-ci peut retirer de celui-là : l'amour répondant alors à l'appel du bien est une affection mêlée de quelque intérêt, inspirée par le désir de quelque profit ou par la recherche de quelque satisfaction personnelle. Cette espèce inférieure d'amour est morale si elle n'exclut pas l'espèce supérieure et transcendante, si elle lui est au moins objectivement coordonnée, si elle peut conduire la volonté vers elle en vertu de ce principe certain, que « le bien de relation est premièrement un bien en soi, et qu'en l'aimant à cause de ses avantages externes on est logiquement incité à l'aimer à cause de sa valeur interne. »

(1) Sur cet *espoir* animal ou sensitif, cf. *Sum. Theol.*, 12, q. 40, a. 3 et 6. — Sur la moralisation à lui donner, voir notre *Morale surn. fondam.*, Théorèmes XLIII, XLV.

(2) *Morale surn. fondam.*, Théor. XIII.

380. — L'*espoir* est toujours renfermé dans la catégorie de l'amour *intéressé;* mais il ne lui est pas adéquat, et quantité d'affections motivées par le bien utile ou par le bien agréable ne sont pas des *actes d'espérance*. Ceux-ci ne se produisent qu'envers un bien *absent*, et par conséquent ils contiennent un élément de regret ou de désir ;— qu'envers un bien *difficile* à conquérir, et par conséquent ils impliquent un effort, un élan, un déploiement de force; — qu'envers un bien *possible*, et par conséquent ils se complètent par un sentiment de confiance. — Sans ce mélange de *désir*, d'*effort*, de *confiance*, l'amour intéressé ne serait pas encore l'*espoir ;* avec et par ces trois conditions, il l'est formellement. — Ce qui le différencie le plus nettement du simple *désir* ou de la pure convoitise, c'est l'énergie, la générosité, et pour ainsi dire la noble et sainte *colère* avec laquelle le soldat court au but qu'il veut conquérir. Aussi la tradition des vrais philosophes et théologiens range-t-elle l'espoir parmi les mouvements *irascibles* et non simplement concupiscibles de l'âme (1).

381. — Les sources psychologiques d'où émane l'acte d'espérance naturelle sont au nombre de trois; — 1. la *connaissance théorique* du bien espéré : si on l'ignorait, on ne l'aimerait aucunement; si on ne le savait utile ou agréable, on ne l'aimerait pas d'un amour rationnellement intéressé; — 2. la *connaissance expérimentale*, ou pratique, des obstacles à vaincre et des ressources à employer pour l'obtenir : si on n'en connaissait les difficultés, on l'aimerait d'un simple désir; si on le croyait inaccessible, on l'aimerait sans espoir; — 3. l'*habitude* ou vertu acquise par la répétition d'actes d'espoir : si on n'avait formé en soi cette bonne et raisonnable accoutumance, on ne garderait pas aisément le juste milieu des aspirations vertueuses; on flotterait un peu au hasard entre la présomption qui ne doute de rien et la désespérance qui se décourage de tout, entre l'excès de

(1) Cf. *Sum. Theol.*, 12, q. 40, a. 1-2.

confiance fréquent dans la jeunesse et l'excès de défiance commun dans la vieillesse; l'expérience réduit cette double exagération à une moyenne proportionnelle qui fait les justes et sages espoirs (1).

382. — L'*acte* et surtout la *vertu acquise* d'espérance, l'espoir actuel et surtout l'espoir habituel, donnent beaucoup d'intensité, de promptitude et de joie à la recherche et à l'usage du bien; ils excluent fort utilement les craintes déraisonnables, les hésitations excessives; ils engendrent les légitimes audaces avec les prudents empressements (2). — Par là se révèlent la bonté morale et la légitimité de l'espérance, de l'amour d'espérance, de l'amour sagement intéressé envers un bien utile ou agréable, absent et ardu, mais possible et accessible. Ce qui nous meut vers des biens réels quoique secondaires; ce qui nous inspire de l'ardeur et de la persévérance; ce qui éloigne de nous, dans la vie individuelle ou sociale, la lâcheté, la paresse, le découragement, — est incontestablement *dans l'ordre* et se rattache de plus ou moins près à la fin suprême de toute existence et de toute activité humaines. Il y aurait sans doute erreur grave à ne voir aucun amour au-dessus de l'amour d'espérance, à ne vouloir aucune affection désintéressée envers la très sublime et très admirable honnêteté de la perfection ou du devoir en soi. Mais il y aurait également erreur grave, sophisme intolérable, à penser que l'homme puisse et doive arracher de son cœur toute affection intéressée. Les orgueilleux prôneurs du désintéressement absolu et continuel sont aussi bien dans le faux, que les odieux fanfarons de l'intérêt et de l'égoïsme à outrance. L'opinion mondaine a toujours oscillé, elle oscille plus que jamais, entre ces deux extrêmes; seule, la doctrine catholique tient le vrai milieu qui est théoriquement inattaquable et pratiquement indispensable. L'espoir n'est pas tout, mais il n'est pas rien.

(1) *Ibid.*, a. 2-6, passim.
(2) *Ibid.*, a. 7; q. 45, a. 2.

ARTICLE II. — **Théorie spéciale de l'espérance religieuse.**

Théorème LI.

383. — Naturellement *et surtout* préternaturellement, *l'homme est capable d'une espérance* religieuse *théoriquement exacte, mais le plus souvent dénaturée par ses erreurs et par ses vices, dès qu'il n'est plus sous l'influence de la* grâce *et de l'*espérance surnaturelles; *jamais, du reste, ses désirs* naturels *de béatitude ne constituent pour lui un commencement quelconque de vocation* surnaturelle.

384. — Assurément, la raison humaine livrée à sa spontanéité naturelle, la philosophie surtout avec ses recherches et ses réflexions méthodiques, auraient pu et dû connaître Dieu, son rôle essentiel de premier principe universel et d'universelle fin dernière, notre coordination ou finalité relativement à lui, les grands obstacles mais aussi les grandes ressources que la création présente à qui veut tendre vers lui et vivre d'une façon naturellement assez bonne pour le posséder naturellement, comme terme et définitive récompense des efforts et des épreuves d'ici-bas (1). — L'espérance naturelle n'eût donc pas été uniquement profane. Elle aurait eu un objet sacré, une sphère divine; elle eût été *naturellement religieuse*. Dieu l'eût éclairée par les rayons lumineux qu'il a mêlés parmi les ombres de toutes ses œuvres matérielles ou spirituelles. Il l'eût soutenue et secondée par les motions générales ou particulières de sa providence infinie. Il l'eût couronnée par une manifestation très belle, quoique purement logique et analogique, de son existence et de ses opérations adorables.

385. — *Préternaturellement*, et sans la pousser complètement hors des voies et des limites de la nature créée,

(1) Cf. *Log. surn. subj.*, Théor. LXXV-LXXVI.

il aurait pu la faire participer aux conditions excellentes de l'espérance naturellement infuse dans les esprits angéliques : science innée de toutes les vérités morales nécessaires comme bases d'un espoir vraiment rationnel; secours effectifs pour la production d'actes angéliquement et miraculeusement supérieurs aux hésitations, aux craintes, aux défaillances du cœur humain dans son aspiration vers le beau et le bien éternels; récompense enfin consistant dans une connaissance et une jouissance de Dieu plus parfaites que celles du plus grand des philosophes, presque aussi parfaites que celles dont la nature des anges eût été capable si elle fût restée en dehors du monde de la grâce et de la gloire. — Mais cette *angélisation* de l'espérance religieuse connaturelle à l'homme n'a jamais existé séparément de sa *divinisation* par l'espérance surnaturelle. En Adam innocent, elle a coexisté avec celle-ci sous la forme spéciale de nobles et heureuses immunités qui le préservaient de l'ignorance et de la concupiscence. En quelques saints, on l'a revue et on la reverra sous la forme privilégiée de dons mystiques équivalents ou même supérieurs aux immunités adamiques. Pour la grande et très grande majorité des hommes, elle n'est qu'un privilège regretté sinon oublié.

386. — Quoique théoriquement capable d'une espérance religieuse naturellement irréprochable, la race humaine en est pratiquement et presque toujours frustrée par ses faiblesses, ses ignorances et ses passions. — L'histoire nous la montre plongée dans un océan d'obscurités et d'incertitudes relativement à l'existence et surtout à la nature de Dieu; embarrassée dans d'inextricables difficultés extérieures ou intérieures qui l'empêchent de suivre les lumières de la raison; entraînée comme fatalement et irrésistiblement vers les biens matériels et sensibles. En droit, elle pourrait et devrait se maintenir dans la voie lumineuse des espérances célestes et des commandements divins. Mais en fait elle

ne s'y maintient que par l'intervention de la révélation et de la grâce, que par l'espérance surnaturelle actuelle ou habituelle, que par la puissante et gratuite influence de cette deuxième vertu théologale. — Païens d'autrefois et d'aujourd'hui, rationalistes ou matérialistes d'avant et d'après le christianisme, tous méritent la condamnation que saint Paul a portée contre ces hommes « sans Christ, n'ayant point l'espérance de la (divine) promesse, et sans Dieu en ce monde (1). »

387. — On s'est plus d'une fois ému, dans l'École, d'un *désir naturel* de voir Dieu, qui semble être le fruit spontané de la réflexion philosophique, telle surtout que la pratiquaient un Socrate, un Platon, un Aristote; et l'on s'est fort préoccupé d'expliquer comment saint Thomas pouvait affirmer la réalité de ce « désir de la nature, » ne pas admettre qu'il soit privé de son objet, et conclure de là que « les bienheureux voient l'essence de Dieu dans le ciel (2). » Ce désir de voir Dieu étant *réel* et *naturel*, on s'est demandé s'il n'inclut pas naturellement un amour au moins *initial* de Dieu *surnaturellement* connu; et s'il ne constitue pas, en fin de compte, « une espérance naturelle d'un bien surnaturel. » Mais alors que devient la différence fondamentale entre la nature et la grâce? Naturellement espérée, la vision béatifique ne pourra-t-elle pas être naturellement atteinte? Ne faut-il pas, comme *minimum* absolument indispensable, accorder aux rationalistes que l'homme a une vocation naturelle à une condition et à une béatitude surnaturelles? Et n'est-ce pas l'unique moyen de supprimer la contradiction qui dépare et fait pour ainsi dire éclater en pièces la doctrine de saint Thomas?

388. — A ces interrogations et à ces inquiétudes, nous répondons tout simplement que *désir* n'est pas *espoir*. — A supposer que des philosophes spiritualistes reconnussent la possibilité d'une vision intuitive de Dieu par

(1) Eph., II, 12.
(2) *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 1.

l'homme, nul doute qu'ils pussent, même en dehors de toute révélation et de toute croyance surnaturelles, concevoir le *désir* de participer à cette bienheureuse contemplation. Mais le bon sens les avertirait immédiatement que c'est là une béatitude non moins inaccessible qu'enviable; et n'ayant nul moyen de franchir l'abîme qui sépare le fini de l'infini, ils se garderaient bien de former un *espoir* absolument irréalisable de voir Dieu face à face. Ou bien, s'ils raisonnaient mal et s'imaginaient pouvoir y arriver naturellement, leur désir, au lieu d'être un acte d'espérance naturelle, serait un acte désordonné, faux en théorie et immoral en pratique (1). Dans les deux cas, point d'*espérance* et tout bonnement un *désir naturellement irréalisable.* — En y ajoutant cette condition, que l'essence divine *se rendrait accessible au regard de l'intelligence humaine,* ce même désir deviendrait, bien entendu, *surnaturellement réalisable,* s'il était pris en considération par la sagesse, par la miséricorde, par la toute-puissance divines. — C'est ce qui est arrivé. Dieu lui-même a éclairé et rectifié le désir naturel qui se fût peut-être excité dans le cœur humain; il l'a complété et dirigé; il l'a exaucé d'une manière aussi gratuite que magnifique. Mais il n'a donné à l'homme aucune vocation naturelle à l'ordre surnaturel; il n'a aucunement confondu la nature et la grâce; et saint Thomas, interprétant cette élévation sublime de notre raison à la vision béatifique, n'a nullement transformé un désir irréalisable en une espérance réalisable. Au lieu de cette *vocation* étrange dont on lui prêterait à tort l'idée, il a parlé de *puissance obédientielle,* d'appel absolument surnaturel à un but auquel nulle créature ne saurait être ordonnée naturellement. Nous en parlerons nous-même ailleurs d'après ses principes (2).

(1) Sur cette espèce de désirs ou de suppositions impossibles, voir *Morale surn. fondam.,* Théorème LV.

(2) En *Métaphysique surnaturelle générale.* — Voir *Sum. Theol.,* 12, q. 62, a. 1.

SECTION II

De l'espérance surnaturelle.

ARTICLE I. — De l'espérance immédiatement divine ou théologale.

Théorème LII.

389. — L'espérance surnaturelle *est* immédiatement *ou* médiatement *divine : dans le premier cas, elle est le* produit *pour ainsi dire* logique, juridique, physiologique, *de la foi théologale communiquant à la volonté humaine les éléments et motions nécessaires pour qu'elle puisse théologalement aimer les* utilités *et* délectations *de la grâce et de la gloire célestes.*

390. — Il n'y a pas de véritable espérance religieuse qui ne soit *divine*, puisque, même en dehors de l'ordre surnaturel, l'espoir des biens spirituels et permanents implique nécessairement un amour et un désir du souverain bien, de Dieu, naturellement ou préternaturellement accessible. — Mais l'espoir *surnaturel* est *excellemment et spécifiquement divin*, parce qu'il n'atteint pas seulement Dieu dans ses analogies, dans ses images, dans ses effets, — mais Dieu dans son *essence* dès maintenant promise, et plus tard totalement dévoilée et formellement donnée à quiconque l'aura espérée *comme il le faut*, suivant les lois fondamentales de l'économie chrétienne. — Dans cette espérance surnaturelle et spécifiquement divine, on peut encore discerner deux formes ou degrés pareils à ceux que nous avons distingués dans la foi surnaturelle : ou bien, en effet, l'on espère surnaturellement à cause d'une promesse de Dieu *lui-même*, — et c'est l'espoir *immédiatement divin*, l'espoir *théologal ;* ou bien l'on espère surnaturellement à cause d'une pro-

messe de quelque saint personnage s'engageant réellement *sans engager Dieu* dont il est cependant l'ami, — et c'est l'espoir *médiatement divin*, l'espérance surnaturelle mais non théologale. De là, deux *Articles* dans cette *II^e Section*.

391. — Le présent *Théorème* est une rapide synthèse des principes révélés sur lesquels repose la doctrine de l'espérance immédiatement divine (1). — Cette révélation fondamentale nous montre Dieu créant le genre humain pour être glorifié par lui, non pas seulement sur la terre et pour le temps, non pas seulement dans les obscurités et dans les infirmités d'une connaissance et d'une espérance naturelles, mais dans les éternelles splendeurs de la vision et de la fruition béatifiques. Car la vraie *gloire* extérieure que Dieu attend de nous consiste dans une très parfaite et très surnaturelle union de notre nature avec la sienne, dans une association aussi intime que possible de notre humanité à sa divinité, sans atteindre pourtant l'unité hypostatique de la nature humaine avec la personne divine du Verbe en Jésus-Christ. — Dire tout le bien et tout l'honneur, toute l'utilité et toute la félicité d'une pareille destinée, est infiniment au-dessus de ma pensée et de ma parole. Ce que je vois mieux et ce que je décrirais plus aisément, c'est l'éloignement démesuré où notre nature est d'un tel bonheur, c'est l'impossibilité où elle serait par elle-même d'arriver jamais à une telle perfection.

392. — Mais l'inaccessible devient pour nous accessible, l'impossible devient pour nous possible, grâce tout d'abord aux lumières que la *foi* répand dans notre esprit. Elle nous découvre le but et les moyens; elle nous marque le chemin à suivre, les forces à revêtir, les

(1) Sur les origines de cette espérance théologale, sur sa nature, sur sa légitimité, cf. S. François de Sales qui en parle avec une justesse et une netteté merveilleuses au *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. 15-17. Ce *livre II* n'est en réalité qu'un parfait et ample commentaire du célèbre *chapitre VI* de la *session VI* du concile de Trente, sur le *mode de préparation* à la justification surnaturelle.

secours à invoquer. Et le bien qui *théoriquement* était absolument hors de notre portée, puisque nous ne pouvions pas même en raisonner, se présente de lui-même à nos méditations et s'offre à nos calculs. Il n'est plus *absent* et *ardu* par delà toute limite : il est « proche » (1) et saisissable; et *théoriquement* déjà nous pouvons l'*espérer*. — Aussi l'apôtre saint Paul appelle-t-il la *foi* une garantie, une hypothèque, un support, un piédestal, un « *substratum* des choses à espérer (2). »

393. — Cette première facilitation, d'ordre *intellectuel*, n'est pas la seule dont nous soyons redevables à la foi; nous lui devons aussi des *promesses divines* qu'elle nous rapporte et nous communique avec une absolue certitude, et qui sont le formel engagement pris par Dieu de nous rendre accessible et même aisée la voie du bonheur surnaturel, par le moyen des grâces extérieures et intérieures qui ne sont refusées à aucun adulte capable de mériter ou de démériter. — Cette facilitation, pour ainsi dire *contractuelle*, donne à notre espérance une vie et une force bien plus puissantes. Les célestes utilités, les célestes délectations, les célestes beautés de notre fin surnaturelle et suprême, nous sont *juridiquement* assurées, comme par une sorte de pacte promissoire que Dieu a daigné conclure avec nous; et dans ce sens la *foi* est bien davantage encore le « *substratum* des choses à espérer. »

394. — La foi est une « racine de justice et de salut. » Comme telle, nous savons qu'elle contient déjà la *grâce;* qu'ensuite elle nous la procure; qu'enfin elle la développe ainsi qu'une semence et un germe de *gloire*, c'est-à-dire,

(1) Cf. Ephes., II, 13, 17.

(2) Hebr., XI, 1. — Cf. ci-dessus, n° 167. — Saint Bonaventure (*in* III *Sentent.*, dist. XXIII, a. 1, q. 5), après avoir fait observer que saint Paul a voulu clairement expliquer le rôle de la foi par le but et l'objet qu'elle poursuit, ajoute très justement et très énergiquement : « Et quoniam fides formata distingui habet a fide informi,... a fide, inquam, informi distinguitur in quantum *sustentat totam fabricam spiritualem.* » L'espérance est précisément le premier étage immédiatement supporté par la foi, cette véritable *hypostasis* de tout l'édifice surnaturel.

de perfection et de plénitude surnaturelles (1). Or, n'est-ce pas là, suivant le langage biblique, un gage réel et des *arrhes* objectives de la souveraine béatitude? Cette évolution vitale et physiologique franchit toutes les distances et tous les obstacles : partie de très bas, du fond de notre condition la plus humble, elle s'élève par degrés harmonieusement enchaînés jusqu'au sommet de la vision béatifique. Le péché seul, c'est-à-dire une libre, consciente et formelle résistance à la grâce, nous empêcherait d'arriver à ce terme infiniment heureux et glorieux. *Physiologiquement* donc, la foi est le « *substratum* des choses à espérer. »

395. — La foi nous donne infiniment plus. Elle nous met en possession du divin Médiateur, « son auteur et son consommateur (2). » Elle le fait *revêtir* dans le baptême à ceux qui croient (3). Elle le leur fait prendre en nourriture et en breuvage dans l'eucharistie (4). Elle les met en participation et en possession de ses mérites et de ses vertus dans les autres sacrements, dans la prière individuelle et dans le culte public, dans toutes les bonnes œuvres faites en son nom et avec son divin Esprit (5). — Or, celui qui a le Fils a le Père, car le Fils donne accès au Père (6) ; et les fidèles « ne sont plus des hôtes ou des étrangers, mais les citoyens de la société sainte et les membres de la famille divine. » (7) — Les biens surnaturels, auparavant inabordables et radicalement interdits à notre espérance naturelle, nous sont désormais *héréditairement* transmis, en vertu de notre filiation adoptive par rapport à Dieu, en vertu surtout de notre identification par la foi avec le Fils unique et consubstantiel. Et ainsi encore cette foi théologale est le « *substratum* des choses à espérer. »

(1) Cf. ci-dessus, Théorème XXXIV.
(2) Hebr., xii, 2.
(3) Gal., iii, 27.
(4) Joan., vi, 35 seq.
(5) *Idem,* vii, 38-48.
(6) *Idem,* xiv, 6 seq.
(7) Ephes., ii, 13-22.

396. — *Aimer* ces « choses » si bonnes pour nous, si remplies de pures délectations et de sublimes utilités, est donc un acte surnaturellement *nécessaire* et *possible :* nécessaire, parce que nous serions insensés de ne les pas aimer, et que nous désobéirions gravement à Dieu qui nous enjoint formellement de les aimer, comme nous le verrons plus tard ; possible, parce que la foi nous sert de pont et de passage pour aborder à la rive éternelle où ces choses existent et nous attendent. — Mais les *aimer*, c'est nous efforcer et nous porter vers elles, jusqu'à ce que nous puissions les saisir et en jouir. Et cet élan, cet essor de la volonté vers un objet utile et délectable, désirable et accessible, c'est l'*espoir*, c'est l'*acte d'espérance*. — Pour le former comme il convient, Dieu nous donne les grâces transitoires ou *secours actuels* qui mettent l'intelligence en mesure de préparer, puis la volonté en mesure de produire ce surnaturel mouvement d'amour. Et afin que la production en soit tout à fait normale et régulière, Dieu nous munit de la vertu infuse d'espérance, avec certains dons du Saint-Esprit infus et permanents comme elle. — Ainsi l'âme se trouve surnaturellement fournie de tous les moyens d'espérer *en Dieu*, et de l'espérer *lui-même* comme le plus utile et le plus délectable de tous les biens. Ainsi la volonté se trouve surnaturellement capable de *théologiser* à l'envi de la raison, quoique d'une manière essentiellement autre. Ainsi la liberté humaine se trouve surnaturellement féconde d'actes d'*espérance surnaturelle*. — Telle est, brièvement exposée, la synthèse de cette vertu théologale. Nous devons maintenant en examiner séparément les divers éléments métaphysiques ou moraux, — et tout d'abord, dans le *Théorème* suivant, son sujet, son objet, son motif.

Théorème LIII.

397. — *L'espérance théologale a pour* sujet *la* volonté *d'une âme déjà surnaturalisée par la vertu théologale de foi :*

elle a pour objet matériel *tout bien surnaturel promis par Dieu à l'homme; elle a pour* objet formel *la bonté divine, centre et source d'un tel bien; elle a enfin pour* motif *l'utilité ou la délectation surnaturelles des faveurs offertes et promises par la révélation.*

398. — *a*) L'espoir théologal est un acte de la volonté surnaturalisée; et la vertu d'espérance infuse réside en cette même volonté comme dans son *sujet*. La surnaturalisation dont il s'agit n'est pas nécessairement celle qui résulte de la vertu de charité, de la grâce sanctifiante, — car elle peut exister dans une âme coupable de certains péchés mortels. Mais elle exige assurément plus que les seules grâces actuelles dont la foi peut se contenter comme de suffisants préliminaires. La foi théologale est en effet une condition essentielle, indispensable, à la production des actes et de la vertu infuse d'espérance. Si l'on n'est pas *croyant*, l'on ne peut *espérer* comme il faut pour le salut, puisque les « choses à espérer » et le motif d'espérer dépendent entièrement de la révélation et de la croyance surnaturelles, ainsi qu'on l'a déjà vu et qu'on le verra mieux encore dans un instant. — La foi simplement *actuelle* ne serait-elle pas assez efficace pour préparer l'espérance pareillement *actuelle?* On pourrait penser que oui, et n'exiger la vertu infuse de foi que pour préparer la collation de la vertu infuse d'espérance. Mais cette façon de comprendre la nécessité de croire *avant* d'espérer surnaturellement nous semble par trop superficielle : car si la foi n'est pas encore habituelle et infuse dans l'âme, celle ci, *après* avoir été croyante, ne l'est plus réellement et formellement *quand* elle passe à l'acte d'espérance (1); par conséquent elle ne peut, même avec des grâces actuelles de volonté, le produire surnaturel et théologal. Nous pen-

(1) Elle l'a été un instant, *quand* elle croyait *actuellement;* mais, cet instant étant écoulé, elle ne croit plus *maintenant*, elle n'est plus *formellement* croyante, elle n'est plus *habituellement* ni *actuellement* fidèle.

sons donc que toujours la *vertu* de foi est nécessaire à l'*acte* d'espoir, lors même qu'il se produirait sans la *vertu* d'espérance et avec les seuls secours actuels de volonté. Ainsi l'espoir théologal requiert comme *sujet* une volonté sanctifiée et surnaturalisée par la foi théologale. Ainsi n'y a-t-il jamais de vraie espérance surnaturelle sans foi véritable et orthodoxe. Ainsi ne peut-on même *commencer* d'aimer surnaturellement (1) sans être entièrement établi dans la croyance surnaturelle, conformément à la doctrine de saint Paul étudiée au *Théorème* précédent.

399. — *b*) L'*objet* de l'espérance immédiatement divine est exactement adéquat à la somme totale des biens appartenant à l'ordre surnaturel où la bonté divine a fait entrer le genre humain. Ils nous sont manifestés d'une manière au moins générale et synthétique par la révélation universelle : et si nous sommes incapables « de voir, d'entendre ou d'imaginer » ici-bas le détail de ces faveurs « préparées par Dieu à ses élus (2), » nous les connaissons pourtant par catégories et par vues d'ensemble. Deux séries principales les renferment toutes : la série des dons de la *grâce* en cette vie, et la série des dons de la *gloire* en l'autre. — Il se peut qu'une révélation privée précise quelque point spécial de ces catégories communes; ou même qu'elle y ajoute un bien particulier, un privilège, un don réservé. Alors évidemment la vertu théologale d'espérance devra s'étendre à cet objet surajouté, à cette grâce ou faveur individuellement promise.

400. — L'ensemble de toutes ces utilités et délectations surnaturelles, soit générales soit spéciales, compose ce qu'on appelle ordinairement en théologie l'objet *matériel* de l'espérance. — Mais il convient d'y distinguer un objet *principal* et *central* qui est Dieu lui-même (3).

(1) On se le rappelle, l'espérance théologale est un *amour initial*.
(2) 1 Cor., II, 9.
(3) *Sum. Theol.*, 22, q. 17, a. 2.

autour et au-dessous duquel tout le reste se groupe harmonieusement, formant l'objet accidentel et secondaire des « choses à espérer. » — On peut répartir en deux sections ces biens accessoires : 1° *perfections* surnaturelles promises comme récompenses à l'âme et ensuite au corps des élus ; 2° *grâces* ou secours également surnaturels assurés à quiconque veut mériter ces éternelles récompenses. — Que nous les espérions pour nous-mêmes, ou pour le prochain auquel nous avons dans une certaine mesure l'obligation de les procurer, la raison formelle ou spécifique de ces biens ne varie pas : ils sont tous de même essence en tant qu'objets promis par Dieu, espérés par nous (1).

401. — *c*) Je parle de raison ou d'objet *formel*, et j'entends par cette expression traditionnelle la bonté précise et déterminée, simple et indivisible, qui meut la volonté surnaturalisée, et en elle la vertu surnaturelle d'espérance, à aimer les objets surnaturellement utiles ou délectables que la foi nous propose. Or, cette bonté n'est autre que l'infinie bonté divine se répandant jusqu'à nous selon les formes propres de l'ordre surnaturel, et se communiquant à nous très intimement, soit dans l'intuition céleste soit dans la préparation terrestre de cette fin suprême et indiciblement béatifique (2).

402. — *d*) Si puissant que soit un tel objet formel, si désirables que soient tous les objets matériels dans lesquels il est inclus et incorporé, il ne saurait par lui-

(1) *Ibid.*, a. 3 : « Sicut est eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei qua quis sperat sibi ipsi et alii. » — Malgré ce texte, on s'est demandé si nous pouvons espérer la grâce et la gloire du prochain, et généralement on a répondu que non. (Cf. H. Kilber, *de Virtut. Theol.*, disp. IV, c. I, a. 2, n. 240.) Je remarquerai cependant que l'acte collectif, hiérarchique, officiel, par lequel l'Eglise, dans sa liturgie sacrée, exprime les espérances du peuple chrétien, est incontestablement un acte *théologal* formé par le pontife ou le prêtre célébrant, et un acte ayant vraiment pour objet l' « *aliena beatitudo formalis* » en question. Je proposerais donc cet amendement à la solution commune du problème, m'appuyant du reste sur Cajetan, *in Sum. Theol.*, p. III, q. 7, a. 4, et sur S. Thomas lui-même, *Sum. Theol.*, loc. cit., et 12, q. 18, a. 2, 3^m^.

(2) L'espérance, étant une vertu vraiment *théologale* et devant avoir *Dieu lui-même* pour objet formel, ne s'adresse pas directement à la *grâce* qui est une

même *mouvoir* la volonté, s'il n'était préalablement notifié à la raison par la révélation : car nous ne pouvons rien aimer ni souhaiter d'inconnu ; et sans la révélation surnaturelle, les biens surnaturels sont absolument des biens inconnus pour nous. Si utiles et si délectables qu'on les suppose ou qu'on les imagine, ce sont de purs possibles dont la bonté hypothétique n'est pas un *motif* suffisant de les aimer réellement et pratiquement. Ils ne sont donc *motifs* qu'en tant que *révélés*. — Mais une révélation simplement *spéculative* ou *affirmative* ne suffirait pas à exciter nos désirs. Sachant et croyant avec la plus entière certitude que tel bien *existe*, nous ne pouvons encore l'aimer *comme notre bien*, s'il ne nous est accessible et saisissable ; autrement nous n'en désirerions ni l'utilité ni le bonheur. — Il faut donc que la révélation en soit *promissive* ou *productive*, et que Dieu nous en garantisse aussi bien la possession que la réalité. Qu'il y mette des conditions, rien de plus juste ; mais qu'avant tout il les mette eux-mêmes à notre disposition, rien de plus nécessaire pour en faire des moteurs et des motifs de notre espérance.

403. — Le *motif* de l'espérance théologale est donc *l'utilité ou la délectation surnaturelles des biens divinement offerts et promis par la révélation*. D'où il appert encore plus clairement combien la foi est essentielle à l'espoir, puisque sans elle il n'aurait pas le moteur dont il a besoin pour se mettre en mouvement et se produire. — Si la connaissance d'un bien surnaturel absent, ardu, mais pourtant accessible, n'a été communiquée à la raison par l'acte de foi théologal, jamais la raison ne proposera à la volonté de l'aimer et de le désirer ; jamais

perfection finie, à la *gloire* ou à la *béatitude* qui sont des biens finis, à la *vision intuitive* qui est un acte fini : mais à *Dieu* nous aidant par la grâce, nous couronnant par la gloire et la béatitude, se donnant à nous par la vision béatifique. Dieu est l'*objet principal* qui s'est promis à nous : le reste est l'objet *secondaire* qu'il nous a promis. Nous espérons l'un et l'autre d'un seul et même acte. (Cf. *Sum. Theol.*, 12, q. 11, a. 3, 3^{m}.) — De l'unité de l'objet formel résulte l'unité de la *vertu* d'espérance, aussi bien que l'unité de la foi. (Cf. ci-dessus, *Théorème XVII*, et S. Bonavent., *in III Sentent.*, dist. 26, a. 1, q. 2.)

l'acte d'espoir théologal ne sera ni conçu ni formé.

404. — Mais il s'agit ici d'un motif et d'une motion ne nécessitant aucunement la volonté. La foi qui les notifie à l'espérance nous fait croire très librement, nous l'avons vu (1). L'objet qu'elle nous présente est de ceux qui jamais n'entraînent fatalement l'assentiment de l'amour et du désir, parce qu'ils ne rentrent pas dans la catégorie de l'*objet propre* de la volonté. Ils ne sont point, relativement à elle et dans son état psychologique actuel, le *bien lui-même*, le bien sans exclusion ni limites, le bien réellement infini en étendue, le bien qui est universellement *tout bien* sans être individuellement *tous les biens* ni même un seul d'entre eux (2). L'espoir théologal est donc en définitive le libre produit de la volonté surnaturalisée se déterminant elle-même par choix pleinement spontané, par élection parfaitement délibérée, sans nulle contrainte extérieure ni nécessité intérieure. A l'acte libre de croyance succède et se rattache essentiellement l'acte libre d'espérance. Tous deux sont très logiques, mais très méritoires. On *doit* absolument les faire, mais on *peut* très facilement ne les pas faire.

Théorème LIV.

405. — *L'*accessibilité *des biens promis à l'espérance théologale étant* révélée en général *seulement, et non pour chaque homme en particulier, l'espoir surnaturel est nécessairement accompagné d'une crainte salutaire, qui d'ailleurs n'exclut pas de hautes et précieuses probabilités en faveur de quiconque espère comme Dieu prescrit et entend qu'on le fasse.*

406. — L'espoir théologal repose sur la révélation divine qui nous donne l'absolue certitude de ces trois vérités : l'objet principal de l'espérance surnaturelle est *infiniment bon ;* il est *difficile d'accès ;* il est cependant

(1) Ci-dessus, *Théorème XXXI.*

(2) Voir *Morale surn. fondam.*, n° 153.

accessible. — De là résulte pour le genre humain tout entier et pour chacun de ses membres l'obligation d'*aimer*, de *désirer*, d'*espérer* ce bien suprême. Mais, par le fait qu'il est *difficile d'accès* en même temps qu'*accessible*, l'espérance dont il est l'objet doit être accompagnée d'une crainte sérieuse et sage de *manquer cet accès*. Tous les hommes, collectivement et individuellement, doivent avoir cette inquiétude; c'est logique et c'est révélé : *logique*, parce que nul d'entre eux, sauf le cas d'exception que je dirai tout à l'heure, ne peut se flatter d'atteindre certainement le but final et suprême; *révélé*, parce que la foi nous atteste l'existence d'un enfer peuplé de damnés (1), et le devoir précisément imposé par Dieu à chacun d'entre nous, « d'opérer notre salut avec crainte et tremblement (2). »

407. — Telle est la signification de cette formule souvent usitée : « l'incertitude et la certitude se mêlent dans l'espérance chrétienne. » Non pas qu'un acte de *volonté* comme l'espoir soit le sujet direct, immédiat, de la probabilité ou de la certitude : non, car ces deux qualités appartiennent à l'ordre logique, à la raison. Mais la formule veut dire que notre espérance s'appuie d'une part sur le témoignage divin dont la certitude est métaphysiquement absolue, de l'autre sur notre coopération dont la fidélité n'est que probable quant à l'avenir, fût-elle historiquement certaine dans le passé et dans le présent. — Une très rare exception est possible, et quelquefois elle s'est présentée : Dieu, qui ne révèle pas d'ordinaire aux hommes l'issue de leur épreuve, peut cependant en avertir des âmes privilégiées; et les annales hagiographiques rapportent qu'il l'a fait en quelques rencontres. Il a même pu le faire avec tant de clarté surnaturelle que ces âmes privilégiées fussent préservées de toute inquiétude et de toute crainte d'illusion, en se soumettant bien entendu, et avant tout, aux

(1) Luc., xvi, 22.
(2) Philip., ii, 12.

principes généraux de la révélation et à la direction générale de l'Église. — La divinité du Rédempteur, la divine maternité de sa Mère, en éloignant d'eux toute possibilité de faillir, leur conférait un privilège bien plus élevé encore. Mais, en dehors de là, « nul ne sait, (d'un savoir surnaturel ou naturel complètement certain), s'il est digne d'amour ou de haine (1). »

408. — Le luthéranisme, posant en principe absolument et universellement certain que « se croire sauvé par Jésus-Christ opère effectivement le salut, » ne pouvait admettre que l'espérance fût mélangée de crainte ; et en remplaçant la *difficulté* de son objet par une *entière facilité* résultant de ce que l'on croit indubitablement l'atteindre, il détruisait de fond en comble le dogme et la notion même de l'espoir théologal. — Le concile de Trente a pris un soin très particulier de réprimer cet excès : « Tout homme peut trembler et craindre au sujet de sa grâce; » (2) « personne ne peut savoir, d'une certitude de foi excluant toute fausseté, qu'il a reçu la grâce de Dieu » (3); « sans une révélation spéciale, on ne peut savoir ceux que Dieu s'est choisis; » (4) « que pareillement, pour le don de persévérance, personne ne se promette rien de certain, d'une certitude absolue » (5); « chacun doit avoir devant les yeux aussi bien la sévérité et le jugement que la miséricorde et la bonté (6). » — Le concile appuie ces décisions dogmatiques sur des textes scripturaires fort lumineux et fort connus (7); et il les confirme par de solennels anathèmes (8), justement

(1) Eccl., ix, 1.

(2) *Sess. VI,* c. 9 sub fine.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.,* c. 12.

(5) *Ibid.,* c. 13.

(6) *Ibid.,* c. 16.

(7) Voir surtout c. 13 et c. 16. Consulter aussi Ps. xxiv, 3 ; cxxiv, 1 ; Eccli., ii, 11 ; ix, 1 ; Rom., v, 5 ; xi, 20 ; I Cor., iv, 4 ; x, 12 ; Philip., ii, 12 ; II Tim., i, 12 ; Hebr., vi, 18.

(8) *Sess. VI,* can. 12-16.

mérités par une doctrine réellement basée sur l'inutilité de toute coopération humaine (1), et plus avant encore sur l'entière corruption, sur l'inertie totale, de la nature transmise par Adam à ses descendants (2); — tant il est vrai que toutes les erreurs se tiennent logiquement comme font aussi les vérités entre elles ; et qu'une saine théorie des vertus théologales présuppose une exacte anthropologie et une exacte connaissance de la divine rédemption.

409. — Si l'espérance doit être mêlée de crainte parce que son objet ne cesse jamais d'être *ardu*, elle peut et doit pourtant être soutenue d'une juste confiance, parce que ce même objet ne laisse pas d'être *accessible*. De là vient, en effet, notre confiance d'être en état de grâce ou d'y parvenir, et d'arriver par ce moyen jusqu'à la gloire. — Le fait que nous ne connaîtrions pas actuellement de souillures mortelles dans notre âme, et que nous croirions être sincèrement disposés à n'y en admettre jamais aucune, pourrait bien sans doute nous donner une assurance, une confiance, très légitime et très approuvée de Dieu : — mais ce n'est pas précisément la confiance et l'assurance de l'espoir théologal ; c'est plutôt une forme de l'espérance *médiatement divine* dont je parlerai plus loin. L'espoir immédiatement divin ou théologal tire toute son assurance de la bonté de Dieu, des promesses et de la miséricorde de Dieu, de la volonté sincère que Dieu a de sauver tous les hommes, de l'efficacité des sacrements que Dieu met à leur disposition. — Telle est manifestement la doctrine du concile de Trente (3) ; et s'il nous recommande de la façon la plus pressante, la plus éloquente, d'unir la confiance à l'espérance pour que celle-ci soit véritablement telle que sa nature l'exige, il détourne énergiquement nos regards de nous-même pour les fixer sur Dieu et sur

(1) *Ibid.*, can. 4, 7, 8, 9.
(2) *Ibid.*, can. 5, 6.
(3) *Ibid.*, cap. 9, 13, 16.

le Rédempteur : car c'est en eux seulement que nous pouvons trouver appui, paix et repos (1).

Théorème LV.

410. — *Tel qu'il est décrit et authentiquement expliqué dans les documents bibliques et traditionnels, l'acte d'espérance théologale est d'une absolue* pureté morale, *avantageuse et nécessaire dans toutes les phases de notre vie surnaturelle ici-bas.*

411. — Des exagérations relatives à la pureté de la morale catholique, au désintéressement de l'amour divin, à l'abandon de soi-même entre les mains de la Providence, aux résultats psychologiques de l'ascétique et de la mystique surnaturelles, ont plus d'une fois tenté de discréditer l'espérance théologale, d'en restreindre l'influence légitime, et d'en contester pratiquement surtout la dignité. — Il est pourtant certain qu'elle est supérieure à la foi, puisque elle est déjà un amour réel du bien et par suite un mouvement de résistance efficace au mal. Par elle, la crainte de Dieu commence à régner dans les âmes, non sans doute encore au degré saintement filial, mais à un degré suffisant pour leur inspirer cette attrition sincère qui les dispose à recevoir le pardon de leurs fautes dans le sacrement de pénitence. — Elle n'égale pas la charité qui efface le péché dès avant l'absolution implicitement ou explicitement voulue : mais au-dessous de ce sommet des vertus théologales et morales, et au-dessus de la racine salutaire de la foi, il y a largement place pour de très dignes et très fructueuses opérations surnaturelles : c'est le domaine de l'espérance (2).

(1) Dans le même sens, cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 17, a. 6, in corp., et q. 18, a. 4, 2m et 3m. — S. Bonaventure, *(in III Sentent.*, dist. 26, a. 1, q. 5), observe que si la certitude de la foi exclut toute possibilité d'erreur, la certitude de l'espérance n'exclut plus la possibilité de nous damner, mais seulement toute *défiance* et toute *hésitation* par rapport à l'accessibilité de son objet, grâce en ce monde et gloire dans l'autre.

(2) « Actus spei præparat et disponit ad actum charitatis, tamquam ad per-

412. — On lui a reproché fort injustement de subordonner Dieu à l'homme, parce qu'elle serait tout simplement, dit-on, un acte égoïste de la volonté finie cherchant son plaisir et son utilité dans la bonté infinie. Mais si l'espérance théologale ne se refuse pas à se consacrer sans réserve, et toutes nos facultés avec elle, à ce Bien total dans lequel assurément elle trouve son avantage moral et licite; si elle renonce pour y atteindre à tout ce qu'il blâme, à tout ce qu'il réprouve et condamne; si elle ne nie pas le moins du monde qu'il soit l'infiniment honnête, en même temps que l'infiniment utile et que l'infiniment délectable; si, au contraire, elle conduit logiquement et nécessairement à l'amour complètement désintéressé de ce Bien absolument digne d'être aimé en soi et pour soi, avant toute utilité et toute délectation dérivant de lui; si elle considère l'acte de charité parfaite comme un indispensable moyen pour ne pas tomber en perdition et pour ne pas sacrifier tout le plaisir et tout le profit qu'elle trouve en Dieu; si, en un mot, elle est tout à fait cette espérance juste, raisonnable, sanctifiante, prescrite par la révélation et enseignée par l'Église, — nulle objection ne peut valoir contre elle, nulle tache d'égoïsme ne peut altérer sa complète quoique secondaire sainteté (1).

413. — Quand Jésus-Christ nous dit : « Cherchez donc premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses (dont vous avez besoin temporellement) vous seront ajoutées » (2); « faites-vous des amis avec les

fectionem et spiritualis ædificii complementum : nemo enim diligit aliquod bonum propter se et super omnia, nisi speret se ad illud bonum perventurum. Hinc est quod secundum ordinem naturæ actus spei antecedit actum charitatis. » (S. Bonavent., *in III Sent.*, dist. 26, a. 2, q. 2.)

(1) Cf. *Morale surn. fondam.*, Théorèmes XIII et LXVI. — « Amans quoque Deum ut bonum suum, non debet in se quiescere *tamquam in fine* : sed hoc ulterius per actum charitatis referre in Deum tamquam in finem ultimum et summum. Non enim debet amare Deum sperans *finaliter quia bonum suum*, ut bonum suum et beatitudo sua ; sed ideo ut per hoc Deum amplius glorificet et laudet, et Dei bonitas amplius in sua beatificatione declaretur. » (G. Biel, *in III Sent.*, dist. 26, q. un., a. 3, dub. 4.)

(2) Matth., vi, 33.

iniques richesses, afin qu'il vous reçoivent, lorsque vous défaillirez, dans les tabernacles éternels (1); » — quand saint Paul prie afin que les Ephésiens aient « les yeux de l'âme illuminés, et qu'ils sachent quelle est l'espérance de leur vocation et quelles sont les richesses glorieuses de l'héritage (assuré par le Sauveur) aux saints (2); » — quand enfin saint Jean dit que « si l'on possède en soi cette espérance (de la vision béatifique), on se sanctifie parce que (Dieu) est saint (3), » — ne serait-ce pas une extraordinaire ignorance, ou bien un intolérable orgueil, de ne pas chercher le ciel, de ne pas se créer des intercesseurs dans ce but, de ne pas vouloir fixer son regard sur les splendeurs qui nous sont promises, de ne point porter en soi l'espérance qui sanctifie parce qu'elle est principe d'union avec le Dieu infini en sainteté ? — Les joies et les trésors surnaturels que Dieu nous prépare et nous offre (4), ne sauraient être repoussés que par une indifférence stupide ou que par un mépris foncièrement impie. — La nature même nous fait un irrésistible instinct et un inviolable devoir d'espérer théologalement : car, en dépit de leurs vaniteuses prétentions à l'impassibilité, les plus stoïciens d'entre les philosophes ne peuvent être insensibles à de tels biens s'ils y croient; et s'ils n'y croient pas, leur incrédulité ne prouve sûrement rien contre l'obligation absolue d'aimer l'utile et le délectable quand ils sont convenablement proposés par la raison et par la foi à la volonté. — Que notre attention doive aussi porter sur une infinité d'autres objets, et que les actes d'espérance ne soient qu'en petit nombre dans l'océan toujours agité de nos actions et réactions, rien de plus vrai. Que Dieu puisse mystiquement attacher certaines âmes à des contemplations

(1) Luc., xvi, 9.

(2) Ephes., i, 18-19.

(3) I Joan., iii, 3.

(4) Nous en parlerons spécialement dans le Traité *de Dieu consommateur*. — Cf. Atzberger, *Die christl. Eschatologie* et *Gesch. d. christl. Eschat. innerhalb der vornicæn. Zeit.*

abstraites ou à des affections de pure charité qui pendant des heures entières, pendant même des jours et des nuits, ôteront à la volonté la spontanéité et la liberté requises pour la production de l'espoir théologal, rien encore de plus vrai. Mais que *surnaturellement*, et par conséquent *divinement*, un chrétien soit mis dans une habituelle et surtout dans une définitive impuissance d'espérer, c'est inadmissible parce que c'est impossible. Il est impossible que Dieu, par sa grâce, déforme et désordonne ainsi notre vie d'épreuve et d'espérance ; il est impossible qu'il abroge pour quelques-uns des lois sagement établies pour tous ; il est impossible que l'ascétique et la mystique contredisent la morale; il est impossible que la foi ne produise plus jamais l'espérance, ou que l'amour de l'*honnête* infini supprime l'amour de l'*utile* et du *délectable* également infinis. Objectivement identiques entre elles, ces trois formes du bien suprême ne sauraient s'exclure dans le sujet qui les conçoit et qui les croit; la première et la troisième des vertus théologales sont les indestructibles garants de la seconde.

414. — « Aucun homme de piété, dirons-nous donc avec le concile œcuménique de Trente, ne doit douter de la miséricorde de Dieu, du mérite du Christ, et de la puissance ou efficacité des sacrements (1); » et s'il n'en doit point douter, il ne doit pas davantage s'en désintéresser, s'en déclarer insouciant : car cela serait pratiquement équivalent au doute et même à la négation. — « C'est contredire la doctrine de la religion orthodoxe, dit plus loin le même concile, que de prétendre voir des péchés dans toutes les œuvres où les justes, pour secouer leur torpeur et s'exciter à courir dans la carrière, pensent premièrement à glorifier Dieu mais considèrent aussi l'éternelle récompense; car il est écrit : *J'ai incliné mon cœur à faire vos justices, à cause de* (votre) *récompense;* et l'Apôtre dit de Moïse, qu'*il regardait vers la rémunéra-*

(1) « *Nemo pius* de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet. » (*Sess. VI*, de justific., c. 9.)

tion (1). » — « Si (donc) quelqu'un dit que les justes ne doivent pas attendre ni espérer l'éternelle rétribution pour les bonnes œuvres qu'ils auront faites en Dieu ; » ou « si quelqu'un dit que les justifiés pèchent quand ils agissent en vue de l'éternelle récompense, » le concile le frappe d'anathème (2).

415. — Comment donc se trouva-t-il plus tard des théologiens assez mal inspirés pour soutenir les propositions suivantes, condamnées « au moins comme téméraires » par décret d'Alexandre VIII en date du 7 décembre 1690? — « Elle n'est pas droite ni agréable à Dieu, l'intention de quiconque déteste le mal et poursuit le bien pour uniquement obtenir la céleste gloire » (3). — « Quiconque sert Dieu en vue de l'éternelle récompense n'est pas exempt de vice, s'il n'a pas la charité chaque fois qu'il agit en vue de la béatitude (4). » Cette double thèse trahit son origine janséniste, ou plutôt baïaniste et protestante, par son mépris pour l'espérance et par son estime exclusive pour la charité. — Avec un point de départ très différent, le quiétisme et le semi-quiétisme devaient arriver au même résultat ; et l'excessif intérêt que ces systèmes de prétendu désintéressement portaient à la charité devait les rendre coupables d'une criante injustice à l'endroit de l'espérance.

416. — En effet, dès le 20 novembre 1687, Innocent XI avait dû proscrire, au moins comme « blessantes pour les oreilles pieuses » et comme « téméraires, » les assertions de Michel de Molinos tendant à bannir de la vie intérieure ou d'anéantissement « toute pensée de récompense et de punition, de paradis et d'enfer, de mort et d'éternité » (5) ; « toute réflexion sur les doutes qu'on

(1) *Sess. VI*, de justific., c. 11. — Cf. Psalm. cxviii, 112 ; et Hebr., xi, 26.

(2) *Ibid.*, can. 26 et 31.

(3) « 10. — Intentio qua quis detestatur malum et prosequitur bonum mere ut cœlestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens. »

(4) « 13. — Quisquis etiam æternæ mercedis intuitu Deo famulatur, charitate si caruerit, vitio non caret, quoties intuitu licet (videlicet?) beatitudinis operatur. »

(5) « 7. — Non debet anima cogitare nec de præmio nec de punitione, nec de paradiso nec de inferno, nec de morte nec de æternitate. »

aurait relativement à la bonté de sa conduite » (1); « toute demande ou action de grâces portant sur des points particuliers » (2). — Le 12 mars 1699, Fénelon, déplorablement fourvoyé dans des subtilités et des ténèbres confinant à son insu aux immoralités et aux impiétés de Molinos, voyait ses thèses sur le très pur amour condamnées au moins comme « malsonnantes, téméraires et pratiquement pernicieuses. » En effet, il avait dit qu'il y a « un état *habituel* d'amour de Dieu, qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre : ni la crainte des châtiments ni le désir des récompenses *n'ont plus* de part à cet amour; *on n'aime plus* Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant (3); » — qu' « en *cet état* de sainte indifférence *on ne veut plus* le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts: mais on le veut, d'une *volonté pleine*, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui (4) ; » — que « tous les sacrifices que les âmes les plus désintéressées font *d'ordinaire* sur leur béatitude éternelle sont condi-

(1) « 11. — Ad dubia quæ occurrunt an recte procedatur necne, non opus est reflectere. »

(2) « 15. — Sicut non debent a Deo rem aliquam petere, ita nec illi ob aliquam gratias agere debent; quia utrumque est actus propriæ voluntatis. » — Les propositions 13e et 14e sont du même esprit et de la même fausseté.

(3) « 1. — Datur *habitualis status* amoris Dei, qui est charitas pura et sine ulla admixtione motivi proprii interesse; neque timor pœnarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem; non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in amando inveniendam. » — La formule *habitualis status* n'était pas dans le texte de la phrase française de Fénelon, mais elle était manifestement dans sa pensée et dans le contexte de son livre des *Maximes des saints*. (Voir sa proposition 5e condamnée par le même décret.)

(4) « 6. — In hoc sanctæ indifferentiæ statu, nolumus amplius salutem ut salutem propriam, ut liberationem æternam, ut mercedem meritorum nostrorum, ut nostrum interesse omnium maximum : sed eam volumus voluntate plena ut gloriam et beneplacitum Dei, ut rem quam ipse vult et quam nos vult velle propter ipsum. — Ici, c'est Fénelon lui-même qui met le mot *état*. — Sa *volonté pleine* désigne une affection qui n'est plus aucunement partagée entre l'amour de charité et l'amour d'espérance, celui-ci étant totalement exclu de la volonté.

tionnels :... mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire; il n'y a que *le cas des dernières épreuves* où ce sacrifice devient en quelque sorte absolu (1); » — qu'alors l'âme étant plongée dans une « impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité (2); » — qu' « en cet état une âme perd toute espérance pour son propre intérêt, mais ne perd jamais dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite qui est le désir désintéressé des promesses (3); » — qu'enfin « un directeur peut alors laisser faire à cette âme un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu (4). »

(1) « 8. — Omnia sacrificia quæ fieri solent ab animabus quam maxime disinteressatis circa earum æternam beatitudinem sunt conditionalia.... Sed hoc sacrificium non potest esse absolutum in statu ordinario. In uno extremarum probationum casu hoc sacrificium fit aliquo modo absolutum. » — Les sacrifices *conditionnels* qu'on fait *d'ordinaire* dans l'état de désintéressement sont ainsi décrits par Fénelon : « Mon Dieu, si par impossible vous me vouliez condamner aux peines éternelles de l'enfer sans perdre votre amour, je ne vous en aimerais pas moins. » Sur le danger de faire *ordinairement* de pareils actes qui peuvent être *extraordinairement* approuvés, voir notre *Morale surn. fondam.*, nos 462-464. Quant aux sacrifices *absolus* que Fénelon admet aussi comme *habituels* dans les « dernières épreuves, » ils résulteraient d'une persuasion invincible et pourtant « réfléchie », mais « qui n'est pas le fonds intime de la conscience, » par laquelle l'âme se croit « justement réprouvée de Dieu, » se trouve « divisée d'avec elle-même » puisque elle a pour ainsi dire deux consciences, et enfin « expire sur la croix avec Jésus-Christ en disant : *O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez vous abandonné?* » (Prop. 8 et 9.)

(2) « 10. — In hac involuntaria impressione desperationis conficit sacrificium absolutum sui interesse proprii quoad æternitatem. »

(3) « 11. — In hoc statu anima amittit omnem spem sui proprii interesse; sed numquam amittit in parte superiori, id est in suis actibus directis et intimis, spem perfectam quæ est desiderium disinteressatum promissionum. » — Nous croyons la traduction latine défectueuse en ces deux derniers mots : le consulteur italien a pensé que Fénelon parlait d'un *désir des promesses* accompagné de *désintéressement,* tandis qu'il parlait d'un *désir* qui ne *s'intéressait plus aux promesses* (*desiderium disinteressatum a promissionibus*), et qui était la pure *charité;* il est vrai qu'il l'appelait une *espérance parfaite,* mais par un abus de langage fréquent dans sa psychologie ondoyante et dans sa mystique flottante. Sa pensée était donc probablement plus erronée encore que le traducteur ne le croyait; et sa condamnation n'en était que plus nécessaire et plus juste. — Ses *actes directs et intimes* sont des actes de pur amour, plutôt instinctifs et involontaires que libres et conscients, puisqu'ils n'empêchent pas la persuasion *invincible* et *réfléchie* de la damnation.

(4) « 12. — Director tunc potest huic animæ permittere ut simpliciter acquiescat jacturæ sui proprii interesse, et justæ condemnationi quam sibi a Deo indictam credit. »

417. — Dans cette théorie, dont nous avons exposé les points essentiels d'après le texte latin du bref pontifical de condamnation, et d'après le texte français de l'auteur, il y a des points en opposition manifeste avec la conduite de la divine Providence et avec la direction de l'Église catholique. — En effet, jamais Dieu ne prêtera sa coopération habituelle à un état caractérisé par l'absence des actes de crainte, de repentir et d'espérance ; par l'absence de l'estime due à la grâce sanctifiante, au progrès spirituel, au divin service ; par l'absence de toute attention au terme final de notre vie, à la valeur des mérites, à la sublimité des récompenses. — Jamais Dieu ne soutiendra de ses dons surnaturels une fausse et absurde conviction, une opposition déraisonnable de la partie inférieure à la partie supérieure de l'âme, une impression involontaire de désespoir, un raffinement d'espérance aboutissant à la destruction de l'espoir, un sacrifice enfin qui serait une horrible impiété s'il n'était involontaire et inconscient. Loin d'être des actes *vertueux* auxquels Dieu accorde sa grâce, tous ces phénomènes sont des aberrations vicieuses auxquelles l'homme doit énergiquement résister. C'est seulement *à cette condition d'y résister*, qu'on peut *conditionnellement* dire à Dieu : Je vous aimerais dans l'enfer même, si vous jugiez bon de m'y précipiter en me laissant toutefois votre amour, qui supprimerait précisément le caractère essentiel de l'enfer (1). — Que si l'on ne résiste pas à ces impressions et tentations de désespoir ; que si l'on y consent par le *sacrifice absolu* dont Fénelon faisait si grand cas, l'on se met dans un état formellement opposé aux principes fondamentaux de toute prudence naturelle et surnaturelle. Et si l'on y cède par une inconsciente et involontaire défaillance, si l'on accepte sans pouvoir faire autrement la damnation et

(1) Ce caractère est le *désordre*, la perte de la *finalité* qui relie l'homme à Dieu ; or, justement la charité *coordonne* l'homme à Dieu et le constitue aussi parfaitement que possible dans son rôle de *moyen* relativement à la fin suprême. Voir *Morale surn. fondam.*, n° 197.

l'enfer, un tel cas de conscience, au lieu d'être surnaturel et mystique, relève de la simple morale et de la médecine mentale. Les prétendus *actes directs et intimes* ne sont qu'une illusion dont on ne saurait tenir un compte sérieux.

418. — Car, je le demande, que fera le pouvoir sacerdotal quand on viendra soumettre de tels cas à son tribunal doctrinal ou sacramentel? Devra-t-il, sous prétexte qu'elle a fait des actes « directs et intimes, » absoudre au for extérieur ou intérieur une âme acceptant formellement d'être damnée? Qui donc garantira qu'elle n'est pas folle tout simplement, ou bien qu'elle n'est pas hérétique? Qui donc obligera le confesseur ou le juge à la croire sur parole, si elle assure qu'elle espérait encore « dans la partie supérieure? » Et qui obligera à croire cela quand elle n'en dira rien du tout, et qu'effectivement elle n'en pourra rien dire, étant invinciblement persuadée qu'elle ne doit plus espérer et qu'elle n'espère plus? — De fait, il est incroyable que Fénelon ait osé permettre au directeur de lui « laisser faire un acquiescement simple » à toutes ces folies. Je ne devine pas sur quels motifs il aurait appuyé sa permission; ou plutôt, je crains de deviner qu'en dernière analyse le confesseur quiétiste ou semi-quiétiste devait se conduire par un instinct aveugle, par un goût et un sentiment l'avertissant des *actes directs et intimes* de son pénitent. A ce point, la spiritualité et la direction spirituelle ne sont plus que ténèbres et illusions (1).

419. — La doctrine de l'espérance théologale revint en discussion sur la fin du XVIII^e^ siècle, au pseudo-synode janséniste de Pistoie, et reçut du pape Pie VI une nouvelle et solennelle clarté par la bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794. Le parti des prétendus augustiniens, en réalité des baïanistes et des protestants dissimulés

(1) Cf. BOSSUET, *Instruct. sur les états d'oraison*, avec le « Second Traité principes communs de l'oraison chrétienne, » récemment édité par E. Levesque, prêtre de Saint-Sulpice; KILBER, *disput. cit.*, c. II, a. 3.

sous les apparences austères des disciples de la grâce, ne cessait pas de nier qu'il pût y avoir et qu'il y eût réellement un amour licite, naturel et louable, entre « la convoitise régnante » et « la charité dominante. » Si l'on n'aimait pas Dieu par charité théologale, on s'aimait soi-même par égoïsme coupable. Si l'on ne craignait pas Dieu par pure tendresse filiale, on le craignait par lâcheté servile; et tout au plus pouvait-on dire que l'attrition *n'était pas mauvaise*, si elle parvenait pourtant à empêcher les fautes mortelles. — En fin de compte, l'espérance qui est l'amour des utilités et délectations célestes, l'espérance qui inspire la crainte des peines portées contre le péché, se trouvait bannie et répudiée, sinon explicitement ou catégoriquement, du moins équivalemment ou implicitement, par ces hypocrites et rusés sectaires. — La vraie doctrine de l'Église sur « le double amour » et sur « la crainte servile » fut nettement rétablie par l'acte dogmatique de Pie VI (1), et mise sous la protection de censures précises qui assurent à la vertu théologale d'espérance son rang d'honneur et sa part légitime d'influence dans la vie chrétienne.

Théorème LVI.

420. — *La* vertu infuse *d'espérance est conférée par Dieu* en même temps que la grâce sanctifiante *à laquelle du reste elle peut* survivre *en divers cas; elle* cesse *dans le ciel par une heureuse inutilité, et dans l'enfer par une malheureuse impossibilité d'y exister; le divin Rédempteur, les saints, les âmes du purgatoire en furent ou en sont doués; de nombreuses* grâces actuelles, *le don de* crainte, *la béatitude de la* pauvreté spirituelle, *le fruit de la* paix, *composent son cortège surnaturel.*

421. — Les *Théorèmes* qui précèdent ont exposé la

(1) Cf. *prop.* 23-25. — Nous approfondirons ce sujet spécial dans le Traité *du Sacrement de Pénitence.*

théorie de l'*acte* d'espoir théologal, plutôt que celle de la *vertu* infuse et des *dons* surnaturels qui lui servent de sources pour ainsi dire physiologiques, ou de principes dynamiques. Nous les examinons ici, et nous complétons ce qui regarde l'*espoir* par ce qui concerne l'*espérance*. — L'existence de celle-ci comme vertu permanente et infuse est absolument indubitable. Les preuves que nous avons alléguées pour démontrer qu'il y a réellement une vertu théologale et surnaturelle de *foi* (1), sont également valables pour établir qu'il y a objectivement une vertu surnaturelle et théologale d'*espérance*, qui n'est pas simplement une fiction logique, une sorte de catégorie, une formule abstraite, où nous recueillerions et enregistrerions nos actes d'espoir. Nous n'espérons pas seulement par des opérations isolées : nous espérons par une puissance habituelle et féconde, d'où émanent en leur temps les mouvements successifs mais non continus qui s'appellent actes d'espérance.

422. — Le chrétien commence d'avoir ou de recouvrer la vertu théologale d'espérance lorsque la grâce sanctifiante lui est communiquée ou rendue, soit par les sacrements, soit en dehors d'eux et conjointement avec la grâce efficace de la charité ou de la contrition parfaites. — Quand une âme a possédé l'espérance habituelle et qu'elle l'a perdue sans perdre cependant la foi, pourra-t-elle la recouvrer moyennant un acte de simple attrition, s'il y a obligation de faire présentement des actes spéciaux d'espoir surnaturel? Ou bien, dans ce cas et dans celui des catéchumènes déjà gagnés à la vraie religion mais non encore justifiés, Dieu se contentera-t-il de conférer les grâces ou secours *actuels* nécessaires et en même temps suffisants pour l'accomplissement du précepte d'espérer? Il pourrait certainement réaliser la première hypothèse, et donner la vertu théologale d'espérance à l'état de force incomplètement surnaturelle, manquant de l'information ou vivification produite par

(1) Ci-dessus, nos 213-214.

la charité et par la grâce sanctifiante. Mais, pour des raisons déjà indiquées (1), nous préférons la seconde hypothèse ; et nous pensons que la vertu infuse d'espérance ne précède jamais la justification.

423. — Par contre, elle peut assurément lui survivre : car, si l'on perd fatalement la grâce sanctifiante quand on perd la vertu de charité ; si l'on perd fatalement aussi la vertu d'espérance quand on perd celle de foi qui en est la racine, la destruction de la charité ou des vertus morales n'entraîne pas nécessairement la suppression de l'espérance. — Omettre les actes propres de celle-ci serait certainement un péché mortel dans plusieurs conjonctures que nous déterminerons ultérieurement ; mais ce ne serait pas encore un péché destructif de la vertu infuse, qui demeurerait simplement stérile quand elle devrait enfanter : une mère ne meurt point par ce seul motif qu'elle n'enfante pas. — Ce qui détruit l'espérance, outre la disparition de la foi sur laquelle Dieu l'a fondée, c'est la *négation formelle de son principe*, soit par diminution soit par exagération essentielles, soit par désespoir soit par présomption, ainsi qu'il sera dit plus tard. — L'un et l'autre excès se rencontrent dans les damnés : si les hommes perdus pour jamais sont surtout des *désespérés*, les anges déchus sont principalement des *présomptueux* qui s'obstinent dans leur révolte contre le dogme de la grâce nécessaire au salut éternel (2). L'accès de cette fin surnaturelle, de ce bien suprême et souverainement aimable, leur est à tout jamais interdit ; et par conséquent le poète théologien de Florence a eu parfaitement raison d'écrire sur la porte de l'infernale cité : « Laissez toute espérance, vous qui entrez ! (3) »

424. — La réalisation des promesses divines et des désirs de l'espérance théologale est si complète dans les

(1) *Ibidem*.

(2) Voir, au Traité *de Deo Rédempteur*, l'explication de la chute de l'ange et de l'homme.

(3) « Lasciate ogni speranza, voi che entrate. » (*Inf.*, c. III, v. 9.)

anges et dans les saints du paradis, qu'ils ne peuvent plus en garder la vertu ni en faire les actes. Ils possèdent et ils détiennent, ils voient et ils jouissent : ils n'espèrent plus. — Si la chair des saints n'est pas encore ressuscitée et glorieuse ; si leur gloire devant les hommes peut encore s'accroître ainsi que celle des bons anges ; si Dieu leur promet cet achèvement de béatitude et d'honneur ; s'il peut aussi leur promettre d'autres faveurs de même genre, et si par conséquent ils continuent d'espérer dans le ciel, leur espérance ne porte plus que sur des choses accessoires, secondaires, désormais *très faciles à obtenir*. Notre espérance théologale d'aujourd'hui est donc alors sans objet, car saint Paul a fort justement déclaré que l'imperfection s'évanouira un jour devant la perfection (1). L'espoir disparaît dans la possession.

425. — Il n'en était pas tout à fait de même, avant l'ascension du Sauveur, pour les âmes justifiées et purifiées, mais retenues dans le « limbe des Pères (2). » Si elles n'avaient plus de *difficultés personnelles* à surmonter pour atteindre le souverain bien, elles en rencontraient une infranchissable, et absolument commune à tous les hommes, dans ce fait que le ciel n'était pas encore conquis et ouvert : elles *espéraient* donc au sens strict du mot. — Actuellement, les âmes captives en purgatoire sont certaines de leur salut : mais elles doivent passer par de redoutables purifications qui en font un bien très ardu, objet d'une rigoureuse espérance. Par suite, cette vertu théologale n'est pas exclue de l'Église souffrante comme elle l'est de l'Église triomphante. — L'âme très sainte du Rédempteur pouvait aussi et devait même espérer. Sans doute la gloire de sa résurrection, de son ascension, de son règne éternel au ciel et sur la terre, si difficile qu'elle fût à mériter, n'était pourtant qu'accidentelle relativement à la vision béatifique dont elle jouissait déjà. Mais elle avait à opérer le salut du genre

(1) I Cor., XIII, 10.
(2) Cf. *Sum. Theol.*, 3, q. 52, a. 5.

humain tout entier, dont la responsabilité lui incombait strictement en vertu du mystère de sa médiation; et comme la réalisation de cette œuvre immense était au prix d'une très douloureuse passion, d'une agonie et d'une crucifixion sanglantes, d'une mort cruelle et d'un ensevelissement très humiliant, la difficulté du but fournissait un objet suffisant à une espérance proprement dite et obligatoire pour la volonté humaine de Notre Seigneur. — J'en puis dire à peu près autant de Notre Dame, si intimement associée à la médiation et à la rédemption de son divin fils : elle a pu et dû espérer comme lui le bien très ardu et très essentiel de notre salut à tous. — Même les saints qui ont pu avoir, comme les Apôtres, une assurance spécialement et divinement révélée de leur persévérance finale, ont espéré jusqu'au bout le résultat très laborieux de leurs efforts évangéliques; et parce que la foi ne dissipe jamais complètement l'obscurité de son objet, ils ont dû espérer cette constance que Dieu promettait de leur rendre possible par des grâces de choix, mais qui ne laissait pas de leur paraître bien disproportionnée avec leur faiblesse et leur inconstance naturelles.

426. — A la vertu d'espérance, et pour son fonctionnement régulier de puissance surnaturelle, Dieu accorde amplement les *grâces actuelles*, les secours transitoires, d'ordre pareillement surnaturel, sans lesquels la volonté humaine serait radicalement incapable de mettre en mouvement et en œuvre cette faculté théologale dont elle est revêtue et par laquelle il lui faut agir (1). — A la suite de l'espérance, comme sa conséquence pratique, son annexe, son fidèle satellite, les théologiens placent le *don de crainte* qui « empêche l'âme de s'enorgueillir des choses présentes, dit admirablement saint Grégoire (2), et qui la réconforte en la nourrissant de l'espoir des choses futures : » crainte véritablement bonne et chaste, encore

(1) Cf. ci-dessus, n° 211.

(2) *Moralia super Job,* lib. I, cap. 25 (al. 32).

qu'elle ne soit pas uniquement inspirée par la charité, et qu'elle soit contenue dans les mêmes limites que l'amour d'espérance (1). — Le don de crainte divine a dès ici-bas et surtout là-haut sa *béatitude* particulière, dans cette *pauvreté spirituelle* ou *surnaturelle* qui d'abord nous fait user avec modération des biens extérieurs trop souvent dangereux pour la moralité et pour la perfection; qui ensuite nous donne la force de nous en dégager fièrement dans la mesure voulue par Dieu; qui enfin nous en fait triompher glorieusement dans le « royaume des cieux » promis aux « pauvres spirituels (2). » Et ce « royaume, » il est dès maintenant au dedans de nous si nous le voulons : ceux qui espèrent uniquement dans les biens de la grâce et de la gloire règnent vraiment sur eux-mêmes et sur le monde entier, et rien ne peut leur ravir la paix et la douceur de cette *royale pauvreté*. — La *paix* est en effet le *fruit* de l'espérance et de sa béatitude. Elles procurent une tranquillité merveilleuse à l'âme qui place en Dieu seul tous ses intérêts, qui fixe en lui seul tous ses désirs. Elles lui assurent pour l'éternité la plus entière et la plus immuable union avec la vérité sans ombres, avec la bonté sans défaillance, avec la beauté sans flétrissure. Elles la protègent contre le *trouble*, l'*inquiétude*, le *désordre*, ces « œuvres de la chair (3) » qui sont aussi les fruits du péché dans le monde et surtout dans l'enfer.

(1) Saint Thomas, en restreignant la notion du don de crainte divine à la seule crainte *filiale* qui procède de la pure charité (*Sum. Theol.*, 22, q. 19, a. 9), et en annexant néanmoins ce don à la vertu d'espérance (*ibid.*, q. 17, *sub initio*), nous semble avoir un peu manqué à sa logique habituelle. En réalité le *don de crainte* est double : crainte mélangée d'amour et d'espérance, il est l'annexe de la seconde vertu théologale; crainte uniquement motivée par l'amour de charite, il est l'annexe de la troisième. Je sais bien que les dons du Saint-Esprit sont nécessairement unis entre eux et avec la grâce sanctifiante, de sorte que l'espérance *informe* n'est pas suivie du don de crainte; mais quand elle est *informée*, rien n'empêche de lui attribuer ce don de crainte dans le sens et dans la mesure qui conviennent à l'*amour d'espérance*.

(2) MATTH., v. 3.

(3) Cf. *Sum. Theol.*, 12, q. 68, a. 4-6; q. 69, a. 2-4; q. 70, a. 3-4; 22, q. 19, a. 9, 12.

Théorème LVII.

427. — *Personne ne peut être sauvé sans la* vertu *d'espérance théologale; l'*acte *en est pareillement et absolument nécessaire aux adultes, auxquels le droit naturel et le droit divin positif l'imposent en diverses conjonctures de leur vie morale.*

428. — La *vertu* d'espérance est un *moyen absolument nécessaire* au salut. Personne ne fut et ne sera jamais admis à la fruition béatifique sans la préparation, surnaturellement proportionnelle, qui consiste dans l'espérance habituelle ou infuse. Les *désespérés* ne peuvent acquérir le suprême objet de l'espérance : la sagesse divine serait en défaut si elle tolérait une pareille antinomie. — Du reste, et cette nouvelle raison est entièrement décisive, il est impossible d'être sauvé sans la grâce sanctifiante, et il est impossible d'avoir la grâce sanctifiante séparément des vertus théologales. Si donc on est juste, on a l'espérance; et si on n'a pas l'espérance, on n'a pas davantage la justice indispensable pour jouir de Dieu. La bonne foi chez les adultes, l'incapacité chez les enfants, n'y sauraient apporter aucune excuse, aucun remède (1).

429. — Pour les *adultes*, qui sont tels moralement aussi bien que physiquement, qui possèdent par conséquent les principes rationnels et révélés nécessaires à l'exercice de la vie chrétienne, et qui ont le temps suffisant pour s'y appliquer effectivement, — l'*acte* théologal d'espérance est pareillement un moyen d'absolue nécessité pour arriver à la justification et au salut. — Car ils ne peuvent être justifiés sans une libre coopération de leur intelligence, de leur volonté, à l'opération sanctificatrice. Or le concile de Trente, décrivant les phases successives de cette coopération, dit qu'après s'être

(1) Cf. *Morts sans baptême*, p. 58-64, où nous examinons la condition de ces âmes relativement à l'espérance surnaturelle et à ses objets.

reconnu pécheur, le croyant « utilement secoué par la crainte de la divine justice, se tourne à considérer la miséricorde de Dieu, s'élève à l'espérance, prend la confiance que Dieu lui sera propice à cause de Jésus-Christ, et commence à l'aimer comme source de toute justice (1). » — Cette *crainte*, cette *espérance*, cette *confiance*, ce *commencement d'amour*, que sont-ils donc sinon les éléments ou les accessoires de l'espoir théologal? Et l'on comprend dès lors aisément que la préparation à la justification les exige très impérieusement. Comment serait-on justifié si l'on ne voulait aimer Dieu? Et comment pourrait-on aimer Dieu, et s'aimer soi-même de la façon qu'il réclame, si l'on ne voulait faire aucune attention à ses bienfaits passés et à la destinée infiniment heureuse qu'il nous propose dans l'avenir? Comment pourrait-on y faire sùffisamment attention en y fermant son cœur, en refusant un acte d'amour et de désir à de si utiles et de si délicieuses promesses? Le droit naturel, et son interprète le bon sens, nous font donc une loi très rigoureuse d'employer cet indispensable moyen de justification et de salut.

430. — Mais ce n'est pas seulement le droit naturel qui commande ici. Le droit divin positif ou révélé précise et promulgue ce que l'essence même des choses ordonne; et le pape Alexandre VII a justement condamné, au *minimum* comme « scandaleuse, » cette proposition que nous avons déjà rencontrée dans notre étude de la *Foi* : « L'homme n'est tenu, en aucun temps de sa vie, à former un acte de foi, d'*espérance* et de charité, de par des commandements divins concernant ces vertus (2). » Il y a donc au moins un précepte par lequel Dieu nous oblige à l'espérance. Or, ce n'est pas une fois seulement qu'il nous l'intime, mais souvent et d'une quadruple façon : — en nous faisant des *promesses* qui

(1) *Sess. VI*, c. 6.

(2) « 1. — Homo nullo umquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis, *ex vi præceptorum divinorum* ad eas virtutes pertinentium. » (*Decret.* 24 sept. 1665.)

nous incitent à espérer; en nous apportant l'*exemple* d'âmes infatigables à espérer et à surespérer; en nous *exhortant* à les imiter; en nous *prescrivant* formellement d'espérer nous-mêmes (1). — La *crainte* surnaturelle, qui entre dans l'espérance comme un élément indispensable ou qui en résulte comme une nécessaire conséquence, est elle-même l'objet de fréquentes recommandations et injonctions dans les deux Testaments (2); et il est vraiment incroyable qu'on ait jamais pu dire que Dieu aurait omis de légiférer sur une vertu aussi fondamentale que l'espérance théologale.

431. — Parfois, c'est pour *elle-même* et à cause de sa nécessité propre qu'elle nous est commandée. — Ainsi, à l'aurore de notre vie morale, nous devons espérer le souverain bien qui nous est proposé et promis par la révélation, et les grâces dont nous avons besoin pour arriver jusqu'à lui. — Ainsi, de temps à autre dans le courant de notre vie, nous sommes obligés d'espérer comme nous sommes obligés de croire, pour des motifs et dans des circonstances analogues (3). — Ainsi nous devons spécialement espérer, si la négligence ou les tentations mettent en péril cette vertu dans notre cœur, et si elle ne peut s'y maintenir qu'à la condition d'agir et de produire ses fruits surnaturels. — Ainsi très spécialement devons-nous en faire un acte en face de la mort qui nous place en présence de la béatitude ou de la damnation éternelles; et l'on ne concevrait pas que l'on pût alors s'y refuser sans commettre une faute gravement coupable : car il n'y a vraiment pas de conjoncture dans la vie présente où l'exercice de cette vertu paraisse plus convenable, plus urgent, plus rigoureusement exigé (4). — L'*expression* formelle et précise de

(1) Cf. PSALM. LXI, 9; CXVIII, *passim*; ROM., VIII, 24; COLOSS., I, 4-5; I TIM., VI, 17, etc. — Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 22, a. 1. — DANTE (*Parad.*, c. XXV, v. 70-75) considère à bon droit David comme le grand docteur de l'espérance.

(2) Par exemple, DEUT., X, 11; MATTH., X, 28. — Cf. *Sum. Theol.*, ibid., a. 2.

(3) Voir ci-dessus, n° 312.

(4) Le *Rituale Romanum*, s'il ne *fait* pas un précepte d'espérer dans une circonstance si grave, semble tout au moins rappeler que ce précepte *existe*,

notre espoir en Dieu pourrait être formellement obligatoire si nous étions mis en demeure de nous déclarer à ce sujet, et si le silence ou la dissimulation devaient être suivis des dangereux effets que nous avons signalés relativement à l'occultation de la foi (1). Mais en tout autre cas nous l'exprimons suffisamment par notre manière de vivre, si celle-ci est conforme aux enseignements et aux prescriptions de la religion chrétienne.

432. — Quelquefois, c'est pour obéir à des *préceptes ultérieurs* que nous sommes tenus de remplir celui de l'espérance. — Comment *prier* si l'on n'espère? Comment *se repentir*, garder la *patience* dans certaines épreuves fort redoutables, vouloir efficacement *persévérer;* comment même se préparer convenablement à l'accomplissement du précepte capital de la *charité* envers Dieu, si l'on est peu sensible aux considérations d'ordre élevé, désintéressé, transcendantal, et si l'on ne commence ordinairement par s'attacher à cette suprême bonté par la crainte et par la reconnaissance, par l'amour et le désir d'espérance? (2)

Théorème LVIII.

433. — *L'espérance théologale est tenue d'observer un* juste milieu *déterminé par la nature même de son acte spécifique : ainsi évitera-t-elle le double excès du* désespoir *et de la* présomption.

434. — Toute vertu garde un *juste milieu* que le bon

quand il dit : « Deinde hortetur infirmum et excitet ut dum mente viget eliciat actus fidei, spei et charitatis, aliarumque virtutum, nempe :.... ut speret Christum Dominum nostrum pro sua clementia sibi fore propitium ; et merito ejus sanctissimæ passionis et per intercessionem B. Mariæ et omnium sanctorum, se vitam æternam consequuturum. » (*Cap. V,* Modus juvandi morientes, n. 3 ; cf. n. 4 ; et *cap. VI,* n. 4 ; *cap. VII,* n. 2, etc.)

(1) Cf. ci-dessus, *Théorème XLII.*

(2) Extraordinairement, la grâce pourrait bien exciter efficacement l'amour de charité avant celui d'espérance. Cela n'est pas au-dessus de la puissance et de la miséricorde divines ; mais cela rentre dans la catégorie du miracle ou à peu près.

sens et la prudence, la sagesse humaine et la révélation divine, lui montrent clairement, et qu'ils l'obligent à respecter sous peine de n'être plus une vertu. L'espérance est très particulièrement soumise à ce principe, parce qu'elle repose tout entière sur les promesses de Dieu qui ne veut ni trop ni trop peu de confiance, qui ne souffre ni désespoir ni présomption relativement aux biens qu'il propose, qui exige enfin qu'on les aime et qu'on les désire dans l'exacte mesure où il les rend possibles et accessibles. — Si donc la volonté se refuse à les espérer *autant* qu'il l'ordonne, ou si elle prétend les espérer *plus* qu'il ne le permet, elle tombe en *deux excès* diamétralement opposés que nous allons décrire.

435. — *a*) Le premier est l'excès par *désespoir* volontaire, conscient et libre. S'il n'était pas tel, ce ne serait point moralement l'opposé de l'*espoir*, et ce ne serait ni un péché ni un vice. — Il empêche la volonté de tendre vers le trésor surnaturel de la gloire ou de la grâce, comme s'il était *chimérique*, ou *indigne* d'amour, ou pratiquement *inaccessible* à cause de son extrême difficulté. — Souvent il procède de l'*infidélité* : alors la vertu d'espérance est entraînée dans la ruine qui frappe et anéantit la vertu de foi. Mais souvent aussi la foi subsiste, l'intelligence n'est pas en révolte contre la parole divine, et le désespoir qui s'attaque à l'espérance la détruit sans supprimer la vertu de foi. — Cette discordance entre la foi qui persévère et l'espérance qui sombre peut provenir d'une erreur de *raison* ou d'une défaillance de *volonté*. Tantôt la raison applique mal aux circonstances individuelles les principes généraux de la croyance théologale : « Quelqu'un, dit l'angélique Docteur, retenant la conviction générale et vraiment dogmatique du pouvoir que l'Église a de remettre les péchés, peut cependant pécher par désespoir en croyant que dans l'état particulier et concret où il se trouve personnellement il ne saurait espérer de pardon (1). » Tantôt, par contre, la raison

(1) *Sum. Theol.*, 22, q. 20, a. 2, *in corpore*, et ad 2m.

demeure saine et droite : mais la volonté n'a plus de goût, d'énergie et d'ardeur pour le bien surnaturel ; l'amour des choses extérieures et passagères, sensibles et surtout sensuelles ; la tristesse, avec la négligence et l'inertie qui en accompagnent ordinairement l'excès, paralysent absolument l'amour, le désir, l'essor de l'espérance, et y substituent un désespoir qui exclut nécessairement la vertu infuse, comme en logique une *contradictoire* exclut la *contradictoire* opposée (1).

436. — Les formes *mortellement* coupables du désespoir sont les suivantes : *préférence* vue et voulue des plaisirs ou des intérêts temporels, au mépris des joies et des utilités surnaturellement promises par Dieu ; *adhésion* réfléchie aux passions ou doctrines qui mettent en danger sérieux la vertu d'espérance ; *consentement formel* aux tentations directement contraires à la crainte de Dieu, à la reconnaissance envers ses bienfaits, au désir de sa grâce ou de sa gloire ; *détestation* volontaire des moyens naturels ou surnaturels qu'il nous donne pour atteindre à notre fin, — par exemple de l'existence, de l'intelligence, de la liberté, dont il nous a gratifiés. — L'objet de ces diverses fautes est tellement considérable qu'elles ne sauraient être simplement vénielles, à moins d'un obscurcissement partiel de la raison et d'une diminution proportionnelle de la volonté. — Si pourtant la douleur physique ou morale était assez forte pour empêcher considérablement la réflexion et la délibération, l'on ne devrait plus regarder comme gravement coupables les pensées et paroles de désespoir qui en seraient la conséquence.

437. — *b*) L'excès diamétralement opposé au désespoir est la *présomption*. Elle substitue, à l'espérance surnaturelle que Dieu a voulue et sagement réglée, une espérance humaine, déraisonnable, coupable, qui consiste à prétendre obtenir indûment la grâce et la gloire, soit par des efforts purement naturels, soit malgré des péchés et

(1) Cf. *ibid.*, a. 4, coll. a. 1, 2^m.

des vices librement consentis, soit au delà des mérites qu'on aurait surnaturellement et réellement acquis. — Si la présomption dérive de l'infidélité, elle n'a plus à détruire la vertu infuse d'espérance déjà supprimée par la suppression même de la foi; si elle procède d'ailleurs, elle pourra coexister avec la foi, mais elle détruira nécessairement l'espérance dont elle est la négation, comme un *contraire* est en logique la négation d'un autre *contraire*.

438. — Ce péché procède surtout de la substitution que les pécheurs font de leur esprit propre à l'Esprit divin; et c'est pourquoi on le range parmi les formes principales du « péché contre le Saint-Esprit (1). » — Tantôt il s'inspire d'une incroyable *vaine gloire* qui s'imagine pouvoir n'importe quoi par soi-même; et tantôt il est le fruit d'un insupportable *orgueil*, s'attribuant une telle valeur, que Dieu serait comme obligé de lui donner le pardon sans pénitence et la gloire sans mérites (2). — La crainte de l'éternelle justice est ainsi remplacée par une excessive et impie confiance en l'infinie miséricorde. Le caractère difficile et ardu des biens à espérer se trouve essentiellement dénaturé, au profit d'une facilité imaginaire qui n'a vraiment rien de commun ni avec le réel objet de l'espérance, ni avec la véritable signification des promesses révélées.

439. — On peut de là inférer la gravité tout à fait mortelle des formes suivantes de présomption, ingénieusement et respectivement qualifiées de *pélagienne*, de *luthérienne* et de *calviniste*, par le docte Suarez (3) : prétention de faire son salut par des moyens purement *naturels*; prétention de le faire *sans coopération* aux moyens surnaturels; prétention d'avoir Dieu même pour complice dans les *péchés* que l'on commet. L'hérésie est inhérente à cette triple présomption, et l'on ne conçoit guère qu'on puisse n'y pécher que véniellement. — Moins grave mais

(1) Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 21, a. 1, *in corpore*.
(2) *Ibid.*, a. 4.
(3) *De Spe*, disp. II, sect. 3, n. 2.

plus absurde serait la prétention d'obtenir de Dieu des grâces équivalentes à celles de la très sainte Vierge, du Précurseur, ou des Apôtres : la folie paraît ici trop évidente pour que le péché n'en soit pas diminué ; mais cette seule circonstance, peu flatteuse assurément, semble pouvoir atténuer un tel excès et l'empêcher d'être mortellement coupable. — Avoir la prétention de multiplier ses péchés graves et de prolonger sa vie de désordre sans lasser la divine miséricorde, et sans s'exposer à manquer du temps et des grâces nécessaires pour se convertir, c'est encore une de ces présomptions monstrueuses dans lesquelles l'insanité dispute la palme à l'impiété, — à moins toutefois qu'une prodigieuse ignorance n'en soit l'inspiratrice principale. Si l'insanité domine et que l'ignorance soit à peu près involontaire, il n'y aura probablement pas de faute mortelle directement opposée à l'espérance et l'anéantissant dans l'âme. Si l'impiété dicte de pareilles audaces, elle a déjà ruiné la foi et du même coup la vertu d'espérance.

Article II. — De l'espérance médiatement divine.

Théorème LIX.

440. — *Des* promesses *qui ne sont point faites par Dieu lui-même, mais qui sont pourtant* garanties par lui *d'une certaine manière*; *des* objets *qui ne sont ni la grâce ni la gloire, mais qui leur* appartiennent *cependant d'une certaine façon, donnent naissance à une espérance* surnaturelle *et* médiatement divine.

441. — L'espérance *théologale* est toujours immédiatement divine, parce qu'elle s'appuie sur la révélation publique ou quelquefois sur une révélation privée. Elle désire donc la grâce et la gloire surnaturelles, parce que la foi les lui montre excellentes, difficiles, et pourtant

accessibles. La foi les croit telles, sur le témoignage de Dieu ; l'espérance les aime telles, à cause de leur participation toute spéciale à la bonté même de Dieu. Nous désespérerions naturellement de les acquérir telles, parce qu'elles sont infiniment au-dessus de nous comme Dieu ; nous aspirons néanmoins à les posséder, parce que nous avons pour cela des secours efficaces promis par Dieu. — Mais il peut se faire que, de la révélation et des promesses divines, nous déduisions avec prudence, avec probabilité, parfois même avec certitude, des espérances que Dieu ne nous a pas directement et immédiatement données, qui n'appartiennent donc pas à l'espoir théologal, mais qui cependant lui sont assez intimement liées pour mériter le nom d'espérances surnaturelles médiatement divines. — Elles nous semblent se rapporter à trois catégories que nous décrirons sommairement.

442. — *a*) Les unes ont pour *objet* des biens qui ne sont pas énoncés dans la révélation, qui ne sont pas *théologalement* proposés à notre désir, mais qui pourtant lui sont offerts *théologiquement* et par voie de déduction. — Que des biens spirituels et corporels inférieurs à la grâce proprement dite, par exemple, la science, la santé, le pain quotidien, le logement et le vêtement, se réfèrent à notre salut éternel et soient à ce titre pris en considération par la divine Providence ; qu'ils nous soient au même titre, mais d'une manière *abstraite et générale*, proposés et promis dans les Saintes Écritures et dans l'enseignement traditionnel de l'Église, nous n'en saurions douter (1). — Mais si on les regarde dans leur existence *individuelle et concrète*, ils ne sont plus directement proposés comme moyens certainement utiles à l'acquisition du salut : pour Pierre ou pour Jean, la santé vaut-elle mieux que la maladie, l'aisance que la pauvreté, le haut savoir que le bon sens élémentaire, — Dieu ne nous le dit point, et nous

(1) Cf. par exemple II Cor., IX, 9 ; I Tim., VI, 6. Voir dans le *Missel* et dans le *Rituel romain* les nombreuses oraisons et bénédictions relatives aux biens temporels.

en sommes réduits à nos conjectures et à nos raisonnements. — Nous pourrons arriver peut-être par ce procédé à la persuasion légitime qu'il vaut mieux que Pierre, pour son salut, soit à l'aise qu'à la gêne, et que le contraire vaut mieux pour Jean; et nous pourrons conseiller au premier d'*espérer* de la bonté divine un succès heureux dans son travail ou dans son négoce; tandis que nous conseillerons à l'autre d'embrasser la vie religieuse où il pratiquera la pauvreté. — L'espérance, entendue de la sorte, n'est pas *théologale*, mais sûrement elle n'est pas non plus seulement *naturelle*. Elle est plus que *préternaturelle*, puisque elle a son point d'appui plus haut que la parole ou promesse naturelle d'un ange. Elle est donc *surnaturelle* et *médiatement divine*, — évidemment à condition d'être conforme au bien *objectif;* car s'il y avait erreur de la part de qui espère, il n'y aurait point secours de la part de Dieu, ni conséquemment acte surnaturel.

443. — Telle est, ce semble, la catégorie où il faut ranger la juste confiance que les chrétiens peuvent et doivent avoir d'être en état de grâce, et de mériter le ciel par leurs actions ou leurs souffrances de chaque jour (1). — Je dis qu'ils *doivent* l'avoir : car autrement ils seraient en *droit* de rester dans une complète incertitude relativement à leur salut. Or, ce droit n'est accordé à personne; et tous sont obligés de pourvoir de leur mieux à leur moralité présente, surtout à leur moralité définitive dans la vie future. — Ils ne peuvent savoir *théologalement*, c'est-à-dire avec une certitude surnaturelle absolue, et comme un point de foi divinement révélé, s'ils sont actuellement en *état de grâce*. Mais ils peuvent fort bien déduire de leur *état de conscience*, tel qu'ils le connaissent, des indications très probables et parfois même *philosophiquement* certaines sur leur réelle et sincère volonté de faire ce que Dieu veut. Ils peuvent être en cela aidés, éclairés, rassurés, par leur confesseur ou

(1) Voir ci-dessus le *Théorème LIV, et Logique surn. obj.*, n° 870, *note*.

directeur de conscience; et finalement ils peuvent conclure qu'ils ne sont pas obligés à renouveler leurs confessions passées, à changer totalement de vie, à faire autrement ou plus qu'ils ne font. — Voilà justement les bases intellectuelles médiatement divines, médiatement théologales, de la *confiance* morale et médiatement divine, de l'espérance surnaturelle et pour ainsi dire théologique, dont les fidèles jouissent ordinairement. Si les scrupules et diverses épreuves intérieures s'y opposent, c'est chose exceptionnelle et qui ne change rien à l'ordre habituel.

444. — *b*) Il est d'autres espérances qui ont pour *appui* un secours surnaturel, mais non immédiatement divin. C'est, par exemple, l'intercession de tel ou tel saint dont la révélation publique ne parle pas; c'est la valeur de telle ou telle forme de dévotion non contenue dans l'Écriture et dans la Tradition divines. — Des principes généraux sur le pouvoir et le rôle des célestes amis de Dieu, ou sur l'efficacité du culte et de la prière; des faits enregistrés par l'histoire ecclésiastique, ou constatés par l'expérience des siècles et approuvés par l'autorité des évêques, — on peut *déduire*, en effet, l'assurance qu'on trouvera là des moyens, des secours, des ressources, grandement favorables à l'acquisition de la grâce et de la gloire. L'*espérance* qui en résultera sera donc surnaturelle et médiatement divine, quoique elle ne soit point théologale. — Sa force n'est pas égale, tant s'en faut, à celle de la vertu d'espérance immédiatement divine; on ne doit y compter qu'avec prudence et discrétion, sous la réserve des enseignements et directions pratiques de l'Église. Mais il serait absurde de n'en vouloir tenir aucun compte, sous prétexte que ce n'est pas la forme supérieure et infaillible de l'espérance chrétienne (1).

(1) Dans ses livres *liturgiques*, et surtout dans ses concessions authentiques d'*indulgences*, l'Église encourage et bénit formellement les manifestations très variées de l'espérance relative aux saints, aux pèlerinages, aux images traditionnelles. — Cf. *Concil. Trid.*, sess. XXV, *de Invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris Imaginibus.*

445. — *c*) Il est enfin d'autres espoirs qui reposent sur des *promesses* surnaturelles, graves par conséquent et dignes de confiance, mais étrangères à la révélation divine. — Elles ont été faites par quelque saint encore vivant ici-bas ou apparaissant après sa mort; par quelque Souverain Pontife ou quelque concile général ne définissant pas la foi et les mœurs révélées, mais approuvant avec ou même sans infaillibilité quelque genre de vie, quelque forme de dévotion, quelque objet de culte et de piété, quelques mérites extraordinaires de saints personnages, — et par suite *promettant*, soit explicitement soit implicitement, que les fidèles y trouveront avantages et ressources pour leur sanctification. — La confiance inspirée par de tels actes sera certainement surnaturelle, comme la foi ecclésiastique ou médiatement divine qui lui sert de support; mais elle ne sera pas théologale, immédiatement divine, comme si elle prenait son point d'appui dans les mérites du Rédempteur, dans les promesses de Dieu même ou dans celles d'un ange, d'un apôtre, d'un pape, transmettant expressément ou définissant infailliblement ces *divines* promesses.

446. — L'angélique Docteur a lui-même posé les bases de la doctrine qui précède, quand il a enseigné ceci : « Il est licite d'espérer en quelque homme, ou en quelque créature, comme en des causes secondaires et instrumentales par lesquelles on sera aidé à obtenir des biens quelconques coordonnés à la béatitude. Et de cette façon nous nous adressons aux saints, et nous demandons même certaines choses aux hommes; et ainsi sont blâmés, (dans les Écritures), ceux dont on ne peut espérer recevoir secours » (1). « Ceux-là sont blâmés, (dans les mêmes Écritures), qui espèrent dans l'homme comme dans le principal auteur du salut; mais non ceux qui espèrent dans l'homme comme dans un aide agissant en tant que ministre de Dieu. Pareillement on serait

(1) *Sum. Theol.*, 22, q. 17, a. 4, in corp. — Cf. JEREM., IX, 4.

répréhensible si l'on aimait le prochain comme fin principale, mais non si on l'aime à cause de Dieu, suivant l'ordre de la charité (1). » — Le *sujet* en qui l'on espère ainsi n'est pas Dieu ; mais il est, avec une certaine autonomie, l'instrument et le ministre de Dieu. L'*objet* que l'on espère n'est pas la béatitude suprême, la vision intuitive de Dieu ; il n'est pas non plus la grâce proprement dite ; mais il est relatif et coordonné à ces biens surnaturels et proprement divins. L'espérance qu'on met en un tel sujet, en un tel objet, n'est donc pas véritablement théologale, mais elle est pourtant divine ; elle ne l'est pas immédiatement, mais elle l'est médiatement.

(1) *Ibid.*, q. 25, a. 1, 3^m. — Cf. JEREM., XVII, 5.

CHAPITRE III

De la vertu de charité.

SECTION I

De la charité naturelle et préternaturelle.

ARTICLE I. — Théorie générale.

Théorème LX.

447. — *Il y a réelle utilité à considérer la charité dans l'ordre* naturel *et* préternaturel, *en tant qu'*amour *d'abord, puis en tant qu'amour* religieux, *afin de la mieux comprendre sous sa forme* théologale *dans l'ordre* surnaturel.

448. — Ce *Chapitre III^e^* a pour objet la *charité,* c'est-à-dire la plus sublime de toutes les vertus, même théologales. Car elle est la plus sainte, étant toujours unie à la grâce sanctifiante ; la plus efficace, produisant nécessairement la réconciliation ou l'union avec Dieu ; la plus complète, embrassant tous les devoirs des autres vertus avec les siens propres ; la plus sûre, excluant toutes les formes du péché mortel et du vice ; la plus durable, pouvant sans doute être détruite en cette vie par des fautes volontaires et graves, mais destinée à s'épanouir pleinement dans l'autre où la foi ni l'espérance d'à présent n'ont plus de place. — Après les longues controverses dont elle a été le sujet au temps du jansénisme,

elle est suffisamment élucidée par l'autorité de l'Eglise et par le travail de l'École, pour ne plus nous offrir de grandes difficultés et ne plus réclamer de nous d'interminables discussions. — Nous en étudierons premièrement l'essai et pour ainsi dire l'ébauche dans l'ordre naturel, quelque peu même dans l'ordre préternaturel. Nous dissiperons par là-même les plus épaisses ténèbres dont l'hérésie l'enveloppait naguère ; et nous *préviendrons* quantité d'objections dirigées contre la vérité catholique au nom d'une prétendue philosophie rationnelle qui n'était en réalité qu'un écho du protestantisme et du baïanisme. — Après cette étude préliminaire, nous en consacrerons une deuxième à la charité proprement dite, à la vertu surnaturelle et théologale de charité. — Deux *Sections* se partageront donc notre *Chapitre III^e^*.

449. — La *1^e^ Section* se divisera elle-même en deux *Articles*. — Fidèle à la méthode que nous avons employée pour la foi et l'espérance, nous examinerons d'abord d'une manière *générale* l'essence naturelle ou préternaturelle de la charité. Nous l'examinerons ensuite sous le rapport spécialement *religieux :* non certes que nous soyons le moins du monde partisan d'une religion ou d'une morale naturelles ; mais parce que l'on ne comprend pas bien la révélation si l'on ne connaît exactement la philosophie, et que l'on ne fait jamais de bonne théologie sans le secours d'une saine et soigneuse raison (1).

Théorème LXI.

450. — *L'amour remplit et meut le monde ; même dans les sphères inférieures à l'homme, il apparaît souvent avec un caractère de* désintéressement *qui se manifeste plus efficacement dans la* volonté humaine *et surtout dans la* volonté angélique ; *l'amour désintéressé est donc* naturellement *et* préternaturellement réel.

(1) Pour cette théorie générale, voir S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu,* livre I. — C'est une admirable exposition de la doctrine scolastique

451. — Si nous observons dans le monde matériel et purement physique, depuis le minéral inclusivement jusqu'à l'âme spirituelle exclusivement, l'immanente et invincible tendance qui entraîne tous les êtres et leurs parties vers leur fin particulière d'abord qui est leur acte propre, puis vers leur fin commune qui est l'harmonieuse existence et l'harmonieuse fonction de l'univers, puis encore à leur fin dernière, infiniment élevée au-dessus d'eux, qui est la glorification de Dieu et Dieu même, — nous constatons après Platon et Aristote, après l'Aréopagite et saint Augustin, après saint Anselme et saint Thomas, que ces admirables effets extérieurs proviennent d'un mouvement unitif auquel nous pouvons très justement donner le nom d'*amour*, et qui résulte lui-même de la coexistence en ce monde des deux *êtres* que nous avons étudiés en *Morale surnaturelle fondamentale*, l'Être-Fin et l'être-moyen, celui-ci essentiellement subordonné et coordonné à celui-là (1).

452. — Cet *amour*, dans l'ordre *sensitif et animal*, paraît bien avoir au moins quelquefois un caractère absolu, désintéressé. Il ne semble pas que l'appétition sensible y soit toujours inspirée par l'utilité ou le plaisir que le sujet entreverrait et désirerait dans l'objet. Il semble, au contraire, que souvent l'*instinct* mis par le Créateur dans cette classe de créatures va au *bien comme tel*, *comme but nécessaire*, non sans doute connu ou senti dans son rôle et dans son office de *bien* et de *but*, mais néanmoins voulu et désiré indépendamment de tout intérêt propre. — Mais où personne ne peut hésiter à voir ce désintéressement total joint à un irrésistible amour du but et de la fin soit immédiate soit médiate, c'est dans le monde *végétatif* et non sensitif; c'est surtout dans le monde

sur la volonté, l'amour de désir et celui de bienveillance. C'est aussi un chef-d'œuvre d'adaptation de la philosophie et de la philosophie chrétiennes au génie de la pensée et de la langue françaises. L'Église, en conférant le titre de Docteur à ce théologien qui n'écrivit qu'en langue vulgaire, a encouragé les travaux faits pour mettre ses dogmes et sa morale à la portée des esprits pour lesquels le latin est lettre close ou à peu près.

(1) Voir surtout les *Théorèmes IX-X*.

inférieur *inorganique* et purement mécanique. L'attraction y règne avec une violence pour ainsi dire implacable, dans les relations d'atomes, dans les groupements de molécules, dans les séries de corps, de masses et de volumes. Je ne dis pas que l'imagination ne puisse rêver de profits, d'avantages, de félicités, provenant des opérations végétatives, des combinaisons chimiques, des mouvements physiques ou astronomiques. Mais de tels songes n'ont rien de scientifique, et le jeu des *monades* de Leibnitz n'eut jamais qu'un succès de curiosité parmi les philosophes et les théologiens. C'est chose trop évidente que les éléments de cette immense et aveugle harmonie ne sentent rien, ne connaissent rien, ne désirent rien ; et que leur mutuel amour, comme leur commune appétition de leur fin immédiate et de leur Fin suprême, ne leur est *inspiré* que par la science infinie et par l'infinie puissance de Dieu. — Nous avons donc en eux l'exemple d'un amour aussi *désintéressé* qu'essentiel, uniquement fait de raison et de sagesse, — à l'image de la raison et de la sagesse créatrices, — sans nul mélange d'amour-propre et d'égoïsme.

453. — Cet amour sans recherche intéressée se rencontre-t-il *naturellement* dans le monde des intelligences humaines ou angéliques? Assurément oui. Comme elles sont capables de connaître le *vrai lui-même*, indépendamment de ses manifestations, ou, si l'on veut, de ses incarnations individuelles et concrètes, elles le sont d'aimer le *bien lui-même*, le bien dégagé de ses relations avec telle indigence à secourir ou avec telle faculté à réjouir, le *bien absolu et en soi*, la *pure bonté*, le *devoir moral*, le *beau* et l'*honneur* (1). — L'immatérialité et la spiritualité de leur principe cognoscitif et affectif mettent l'ange et l'homme en mesure de s'unir à des objets également immatériels et spirituels. Et quoi qu'en puisse dire la critique matérialiste ou sceptique, les hommes font assez souvent usage de leur pouvoir *naturel* d'aimer

(1) Cf. *Morale surn. fondam.*, Théor. XIII.

avec désintéressement des objets qui ne leur apportent ni délectation ni profit.

454. — Que les esprits angéliques aient sous ce rapport un pouvoir *naturel* d'aimer plus élevé, plus dégagé, plus admirablement pur, on n'en saurait douter si l'on se rend exactement compte de leur parfaite immatérialité, de leur absolue insensibilité aux impressions du monde corporel, de la façon uniquement et divinement infuse dont ils reçoivent leurs idées et leurs pensées, de la merveilleuse liberté dont leur volonté est douée dans ses appétitions et décisions relatives aux êtres physiques. — Pour apprécier en pleine connaissance de cause ce désintéressement, la meilleure méthode serait peut-être de réfléchir sur la formule charmante d'« amour angélique, » et sur la signification que l'usage lui a donnée dans le langage chrétien. Nous en laissons le soin et le profit au lecteur (1).

455. — Or, il se pouvait qu'au lieu d'élever le genre humain jusqu'à la sublimité de l'ordre surnaturel, ordre aussi *divin* qu'un ordre créé peut l'être, Dieu l'élevât seulement à la hauteur de l'ordre *angélique*. L'amour de l'homme fût alors devenu l'amour de l'ange, et eût ainsi acquis une perfection *préternaturelle* très belle et très noble. Son désintéressement eût été plus facile, plus complet, plus constant. Il aurait été sans difficultés, sans nuages, sans hésitations, chaque fois que le devoir l'eût réclamé tel. Les utilités, les délectations, légitimement proposées à l'amour d'espérance, à l'amour raisonnablement intéressé, n'eussent jamais été un péril pour l'entière pureté de l'amour désintéressé. — Ce qui pouvait se faire, s'est réellement fait en Adam. Avant sa chute, son amour du bien et de l'honneur en soi était largement *angélisé* par les dons préternaturels qui éloignaient de lui l'ignorance et la concupiscence. Il avait pour aimer angéliquement une liberté, une aisance, une puissance, que très malheureusement le péché lui a fait

(1) Cf. *Sum. Theol.*, 1, q. 60.

perdre et l'a empêché de nous transmettre. — Certains d'entre nous, nos vrais mystiques et nos vrais saints, en ont pourtant quelquefois retrouvé le trésor; et ils l'ont même eu plus complet, par la très gratuite et très magnifique bonté de Dieu. Ils n'ont pas seulement été *naturellement* désintéressés, à l'égal de nos philosophes les plus avides de vrai et de bien absolus; ils l'ont été *préternaturellement* et miraculeusement, à la façon des purs esprits; et ils ont été ainsi préparés à l'être *surnaturellement* avec une ampleur et une intensité où notre infirmité naturelle ne nous permet pas, à nous, chrétiens vulgaires, d'atteindre avant l'heure de notre céleste transfiguration.

456. — Quand je parle du bien absolu, du beau et de l'honnête en soi, comme objets de l'appétition intellectuelle désintéressée, je ne les restreins pas à la forme abstraite, transcendante, sous laquelle ils se présentent souvent à notre volonté, l'entraînant alors immédiatement et invinciblement à leur suite (1). J'entends aussi la forme concrète, individuelle, immatériellement connue, spirituellement saisie, dans laquelle ils s'incarnent et dans laquelle ils se présentent le plus souvent à notre puissance immatérielle et spirituelle d'aimer. L'*honnête*, en effet, lors même qu'il coexiste avec l'utile et l'agréable dans l'objet de l'amour pur et désintéressé, est envisagé à part, voulu à part, désiré à part des avantages et des plaisirs qu'il peut offrir non seulement à notre convoitise sensitive, mais même à notre désir intellectuel (2). Il se fait aimer pour soi, non pour la perfection que l'âme en retirera, non pour la délectation qu'elle éprouvera à le chercher, à le trouver, à en jouir.

457. — N'exagérons pourtant pas cette distinction essentielle entre l'amour *intéressé* et l'amour *désintéressé*, entre l'amour d'*espérance* et l'amour de *charité*. Ne croyons

(1) Cf. *Morale surn. fondam.*, Théorème XIX.

(2) Personne n'a mieux montré que l'Évêque de Genève comment la charité, si désintéressée qu'elle soit, est pourtant un foyer d'ardents désirs surnaturels. (*Tr. de l'amour de Dieu*, l. V, c. 6, 10.)

pas qu'ils s'excluent l'un l'autre de la faculté qui aime. — Il est très vrai qu'ils provoquent des actes numériquement et spécifiquement divers; qu'en aimant avec intérêt, je ne puis, dans le même mouvement psychologique, aimer sans intérêt; que les trois formes typiques du bien font naître trois séries d'appétitions nettement caractérisées, et que l'on commettrait une lourde erreur en prétendant les réduire à une seule. — Mais il est parfaitement vrai aussi qu'elles peuvent se mêler, alterner leurs actes et leurs désirs, sous l'influence variée de l'intelligence qui tantôt propose à notre amour l'honnête, tantôt l'utile, et tantôt l'agréable. Les deux derniers se complètent mutuellement et conduisent à considérer et à vouloir le premier; et celui-ci incline naturellement la volonté à aimer et à désirer les deux autres (1).

Théorème LXII.

458. — *Quand l'amour* désintéressé *a pour objet quelque* personnalité *infinie ou finie, il prend le nom d'*amour de bienveillance, *d'*amour gratuit, *d'*amitié, et *surtout de* charité; *son caractère propre est d'*unir *et de* concrétiser *pour ainsi dire les divers éléments du monde intellectuel entre eux et avec l'Intelligence infinie d'où ils procèdent.*

459. — L'amour *naturel, intellectuel, désintéressé*, dont la volonté humaine est capable par elle-même, a pour objets *principaux* les biens *vivants, substantiels, personnels;* et pour objets *secondaires* les biens dépourvus de vie, ou de substance, ou d'individualité propre. — A la première de ces deux classes appartiennent Dieu, les purs esprits, les hommes; à la deuxième, toutes les autres formes du bien, — par exemple les perfections, les forces, les qualités et les opérations finies dans lesquelles la volonté désintéressée peut saisir et aimer la forme supérieure et purement honorable du bien et du beau, du καλὸν

(1) Voir ci-dessus le *Théorème L.*

ἀγαθόν de l'antiquité grecque. — Comme cette deuxième catégorie ne se trouve guère séparée de la première, et que les perfections et les opérations, les forces et les qualités dignes de notre appétition désintéressée, sont presque toujours inhérentes à des *personnalités* supérieures ou égales à la nôtre, l'*amour pur* est ordinairement aussi un amour *de personne à personne;* et en conséquence il s'appelle très souvent *amitié, amour gratuit, amour de bienveillance.*

460. — Car l'*amitié* proprement dite, au lieu d'être motivée par l'utilité ou par l'agrément de la personne aimée, l'est uniquement par la bonté qui est en elle. Songer à en tirer plaisir ou profit conduirait à un amour intéressé, mais non à cette véritable et généreuse amitié qui est incontestablement l'un des plus nobles sentiments de l'âme humaine. — Le désintéressement dans l'amour intellectuel lui mérite aussi le nom d'*amour gratuit ;* parce que ce n'est pas pour être payée de retour, pour avoir sa récompense en avantages ou en délectations quelconques, ni même pour en devenir plus parfaite, plus morale, que la volonté tend ici vers son objet : elle est uniquement attirée par la bonté que l'intellect y a vue et qu'il lui propose : elle veut, elle aime, elle désire, elle recherche gratuitement. — Ne veut-elle donc pas quelque *bien* en aimant ainsi, et son amour n'est-il qu'un mouvement stérile? Non, certes, il n'est point stérile; car la volonté veut réellement alors un bien, mais un bien dont elle ne sera pas le sujet, un bien dont elle ne prétend tirer ni recevoir aucun fruit, un bien qui sera tout entier dans la personne aimée, un bien qui lui apportera plus d'être et de bonheur si c'est possible, et si ce n'est pas possible plus de gloire extérieure et de réputation, d'estime et d'honneur. Aussi l'amour désintéressé se nomme-t-il souvent *amour de bienveillance*, amour *qui veut du bien à son objet* (1).

461. — L'amitié, l'amour gratuit, l'amour de bienveil-

(1) Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 23, a. 1.

lance, a un nom plus usité sinon plus expressif encore : celui de *charité*. Il indique étymologiquement la délicatesse, la grâce, l'ardeur, la sublimité, et par conséquent le désintéressement et la pureté dans l'amour (1). — La *charité* exclut donc de son motif, de son objet formel, toute préoccupation de soi, tout retour vers soi, toute relation à soi. Elle domine ainsi de très haut les autres formes de l'amour, notamment celle que nous avons précédemment étudiée dans l'espérance. Elle est tellement parfaite en ce point, que même dans le ciel on ne saurait mieux aimer; on y met assurément plus d'ardeur, d'intensité, de constance, mais non pas plus de sublimité. — Cela du reste serait entièrement impossible; et Dieu ne saurait, si infiniment sage et puissant qu'il soit, établir un type essentiel d'amour supérieur à la charité. Aussi bien, est-ce par elle que l'homme parvient *naturellement* à lui ressembler davantage; et dans l'ordre *surnaturel*, où cette ressemblance est incomparablement plus exacte, plus voisine de l'unité et de l'identité, c'est encore la charité qui rapproche très parfaitement, très intimement, le Créateur et sa créature angélique ou humaine (2).

462. — Une telle délicatesse, une telle élévation dans l'amour, lui communiquent presque nécessairement, — sinon tout à fait nécessairement, — le droit de se faire aimer lui-même par son objet, et d'une façon pareillement désintéressée, pareillement sublime. Comment, en effet, un esprit juste et bon ne rendrait-il pas charité pour charité, amitié pour amitié, quand il se verrait aimé pour sa propre bonté et sans nulle recherche de

(1) Le grec χάρις indique surtout ces nuances. S. Bonaventure (*in I Sentent.*, dist. 10, dub. 1), pense que la *charité* inclut comme élément une *grande estime* de son objet : « *Charum* enim dicitur illud quod magni pretii æstimatur. » Cette observation pourrait prêter occasion aux exagérations baïanistes dont nous parlerons plus tard; et d'ailleurs elle est motivée par une étymologie incomplètement vraie.

(2) Le *libre choix* que la volonté fait en aimant Dieu parfaitement et à cause de lui-même, est parfaitement indiqué par le nom de *dilection* (= *deligere*) donné souvent à la *charité* théologale. (Cf. S. François de Sales, *Tr. de l'amour de Dieu*, l. II, c. 22.)

profit ni de plaisir ? Si surtout il est infini en justice et en bonté, s'il est le Bien et l'Amour, s'il est Dieu, comment n'aurait-il pas une infinie charité pour l'ange ou l'homme auxquels il donnerait précisément son concours afin d'être parfaitement aimé d'eux ? — Cette égalité de traitement et de charité paraît si légitime qu'on peut conjecturer, sans trop de témérité, que la rémission des péchés graves, dans l'*ordre naturel* qui aurait pu être l'état normal de l'humanité, eût été attachée à la production d'un acte de sincère pénitence inspirée par un amour de Dieu vraiment désintéressé. A coup sûr, ce moyen de salut n'aurait pas été très facile ni très communément réalisé ; mais absolument parlant il aurait pu s'employer, et son efficacité eût été analogue à celle de la charité surnaturelle dans l'ordre de la grâce où nous sommes effectivement placés par la miséricordieuse et positive volonté de Dieu. — Il convient toutefois de le dire, cette *mutualité*, cette *réciprocité* féconde, extrêmement probable naturellement, entièrement certaine surnaturellement, ne doit pas être considérée comme un élément essentiel et constitutif de la charité, de l'amitié, de l'amour désintéressé : elle en est seulement l'effet et le privilège, le caractère accidentel et la perfection intégrante. Nul doute, par exemple, que l'amour du Créateur et du Rédempteur pour ses créatures rachetées au prix de son sang, ne demeure malheureusement sans réponse de leur part dans une multitude de cas : en faudra-t-il conclure que cet amour divin n'est pas la plus parfaite charité, la plus généreuse amitié qui puisse être ?

463. — Tout mouvement d'amour, à quelque catégorie qu'il appartienne et quelque perfection qu'il revête, porte le sujet aimant vers l'objet aimé. Il le porte vers la *bonté* de ce bien pour l'*unir* à elle ; il le porte vers la *personnalité* de ce bien pour le grouper, et si je puis ainsi parler, pour le *concrétiser* avec elle, afin que la volonté et le bien possèdent ensemble la bonté qui était d'abord dans l'objet seul. De là, cette belle doctrine des anciens théo-

logiens affirmant que l'amour est *unitif* et *concrétif* : unitif de l'aimant et du bien qu'il aime ; concrétif de ce même sujet aimant et de l'objet qui est aimé (1). — Dans le monde des anges et des hommes, rien ne prouve que la *charité naturelle* serait *plus* unitive et *plus* concrétive que les formes inférieures d'amour ; et il se pourrait bien que dans la cité, dans la famille, l'*utilité* d'un personnage très éminent excitât plus ardemment que sa bonté absolue l'amour de ses concitoyens ou de ses parents. Mais cette charité naturelle n'en serait pas moins, même en ce cas, *plus noblement* unitive et *plus purement* concrétive. — A plus forte raison faut-t-il le penser et le dire de la charité surnaturelle dont la puissance d'unir et de grouper les âmes, soit entre elles soit avec Dieu, surpasse incontestablement toutes les unions et tous les groupements résultant de l'amour intéressé, même très légitime d'ailleurs, qu'inspirent l'avantage ou le bonheur qu'il y a fréquemment à aimer les personnes et les choses dans lesquelles l'infinie Bonté a plus spécialement fait dériver l'abondance de ses dons. — Cette grande puissance d'unir et d'associer est assurément inséparable de la charité, mais seulement comme un accessoire ou un corollaire, jamais comme un élément principal, constitutif, essentiel. La charité, réduite à ses termes rigoureusement nécessaires, est donc un vouloir, un amour, motivé par le bien ou le beau absolu, sans recherche d'aucune utilité ni d'aucun plaisir, lors même que ces fruits du sage et pur amour seraient très largement produits par lui, comme il arrive le plus souvent (2).

(1) *Sum. Theol.*, I, q. 20, a. 1, 3m. — L'amitié suppose donc ou réalise, ou veut réaliser, une égalité, sinon substantielle, du moins accidentelle et morale, entre les amis véritables. Cette dernière égalité s'établit entre Dieu et l'homme par le moyen de la *grâce* et surtout de la *gloire* surnaturelles, principes d'une *connaturalité* merveilleuse qui peut croître indéfiniment en degrés, mais qui ne saurait être surpassée par une autre qui lui soit supérieure en essence et en espèce. Au-dessus de l'*amitié* qui en résulte, il n'y a que la *maternité* divine de la T. S. Vierge et que l'*union hypostatique* de l'humanité avec la divinité en Jésus-Christ. (Cf. Prov., viii, 17 ; Sap., vii, 27 ; Matth., xxv, 48 ; Joan., xv 14 ; II Petr., i, 4 ; Jac., ii, 23 ; I Joan., iii, 1.)

(2) Les anciens écrivains ecclésiastique n'ont pas toujours pris le mot *cha-*

ARTICLE II. — **Théorie spéciale de la charité religieuse.**

Théorème LXIII.

464. — Naturellement *et* préternaturellement, humainement *et* angéliquement, *l'acte de charité pourrait avoir* Dieu *pour objet ; c'est là une doctrine incontestablement contenue dans la théologie authentique et infaillible de l'Église catholique.*

465. — Il ne peut y avoir aucun doute sérieux sur la possibilité, chez les anges, d'une charité purement naturelle ayant Dieu pour objet. Elle serait, en effet, le résultat spontané, immédiat, des notions naturellement innées ou divinement infuses dans ces natures sublimes. A la proposition que leur intellect leur ferait du devoir inéluctable et universel d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, et de ne pas l'aimer seulement comme utile ou délectable mais comme bien absolu, ces volontés angéliques répondraient aisément par un acte de charité loyal, sincère, ardent. — Je ne dis pas qu'elles seraient nécessitées à cet acte, si elles étaient encore dans leur période d'épreuve; car je sais fort bien que surnaturellement et puissamment aidées par la grâce beaucoup ont failli à leur devoir, même parmi les plus élevées et les plus lumineuses. Mais je dis que naturellement et facilement elles auraient pu remplir ce très saint et très aimable précepte de la charité envers Dieu.

ritas dans le sens strict que nous lui donnons ici ; et J.-B. FAURE, dans ses notes sur l'*Enchiridion* de S. Augustin (par ex. p. 19-29, 226-236), montre que l'*amour d'espérance* lui-même est plus d'une fois désigné par cette expression. Les exigences attribuées à S. Augustin par les jansénistes relativement à la charité proprement dite ne sont donc en vérité que de simples apparences. — Mais peut-être cette indécision de langage n'a pas été sans obscurcir les notions d'espérance et de charité dans l'École elle-même. De bons théologiens n'ont pu comprendre que la charité eût son acte bien distinct à elle ; et d'autres ont eu de la peine à comprendre que l'espérance servît à quelque chose en présence de la charité.

466. — La volonté humaine aurait pu le remplir à son tour, tant *naturellement* que *préternaturellement*. — Il ne s'agit pas de dire ni de soutenir par là qu'elle aurait pu, avec ses seules forces et ressources natives, accomplir toute la loi divine, persévérer dans le bien malgré les plus difficiles et les plus longues tentations, de sorte que son état de *pure nature* eût été aussi fécond, — toute proportion gardée et dans un ordre inférieur, — que son état de *nature élevée* à la grâce dans l'ordre supérieur où Dieu l'a mise. Une telle doctrine serait certainement fausse. Mais il s'agit de savoir si notre humanité aurait pu *naturellement* faire un véritable acte de charité *naturelle* ayant Dieu pour objet (1). — A cette question, je ne sais comment on peut répondre négativement, si l'on n'est d'abord aveuglé par des exagérations et des préjugés que l'apologétique cartésienne avait trop facilement acceptés de Jansénius, de Baïus, et des protestants eux-mêmes. Que faut-il donc à une volonté humaine naturellement bonne et droite, comme elle eût été au sortir des mains créatrices, pour être en mesure d'aimer Dieu naturellement et avec désintéressement? — D'abord il lui faut une connaissance évidente de l'existence de Dieu comme premier principe et fin suprême, comme Bien sans limites et Beau sans mesure. Cette connaissance est possible, et on irait contre la foi en niant que la nature humaine puisse y arriver jamais (2). — Il faut ensuite une conviction absolue du devoir où l'on est d'aimer le bien et le beau proportionnellement à leur valeur, et non pas uniquement à cause du plaisir ou de l'utilité qu'on en retire. Cette conviction est tellement liée avec les vérités les plus élémentaires du simple bon sens, que la raison humaine en est certainement capable. — Il faut enfin une aptitude, j'allais dire une sensibilité ou impressionabilité suffisante, pour être touché des

(1) Sur la charité d'ordre naturel, cf. PRUNER, dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg, nouvelle édition, t. VII, col. 1894 et suivantes.

(2) Voir le Théorème LXXVI de notre *Log. surn. subj.*, où nous exposons la doctrine définie par le concile du Vatican sur ce point.

attraits et des charmes infinis de la bonté et de la beauté divines. Cette aptitude est évidemment dans les propriétés esthétiques et morales de la nature humaine. — Un acte de charité naturelle n'est donc pas impossible à l'homme (1).

467. — Dira-t-on que la faute originelle a trop essentiellement corrompu notre nature pour qu'il en soit encore ainsi maintenant; et pour que notre charité naturelle soit effective, pratique, victorieuse de toutes les délectations adverses, de tous les avantages sordides que le monde offre à notre égoïsme? — Je ne parlais pas précisément tout à l'heure de l'humanité coupable et déchue, et je pourrais maintenant ne pas me soucier d'une objection qui parle surtout d'elle; mais je puis et dois soutenir quand même le fond de ma doctrine, et nier que le péché d'Adam ait détruit en ses descendants le naturel avec le surnaturel. Ce qui nous reste de nous-même après cette lamentable catastrophe est encore adéquat à la production d'un acte naturel d'amour de Dieu pour lui-même. — Je n'ai d'ailleurs aucunement donné à entendre que pour être véritable et réel cet acte doive être effectif autant qu'affectif, persévérant autant que pratique, victorieux autant que sincère. Je n'ai pas dit qu'il serait naturellement supérieur à toutes les tentations, ni que son efficacité vaudrait son désintéressement. Aimer est une chose, et vivre conformément à son amour en est une autre. Mettre Dieu en tête de toutes ses affections n'est pas toujours le mettre en tête de toutes ses actions. L'estime que l'intelligence et la volonté lui accordent n'est pas du tout synonyme

(1) S. François de Sales (*Tr. de l'amour de Dieu*, l. I, c. 15-18) affirme nettement la *possibilité* et dans une certaine mesure la *réalité* d'une charité simplement naturelle; mais il constate que sans la grâce cette charité n'est pas suffisamment effective, et que pratiquement elle ne met pas Dieu au-dessus de tout le reste; elle a cependant son prix et son utilité incontestables. — L'École scotiste ne pensait pas autrement : « Charitas vero *acquisita* est quæ ex dilectione Dei frequenti acquiritur *ex naturalibus*; quam etiam multi gentilium habere potuerunt, ut scribit Guillelmus Scotista. » (Altenstaig, *Lexic. Theol.*, f° 58, v°.

d'infaillibilité ou d'impeccabilité. Faiblesse et fausseté ne sont identiques nulle part, ni dans la pensée ni dans la conduite. — Et enfin n'ai-je pas indiqué combien difficile et rare eût été la charité dans l'état purement naturel, ou sans le secours de la grâce réparatrice après la chute originelle? (1)

468. — Ainsi pensaient et enseignaient les maîtres les plus autorisés de la théologie catholique, lorsque Michel de Bay, au nom de la Bible et des Saints Pères, de saint Augustin principalement, commença de prétendre que « la distinction d'un double amour, à savoir, d'un amour *naturel* par lequel Dieu est aimé comme auteur de la nature, et d'un amour *gratuit* par lequel Dieu est aimé comme béatificateur, est vaine, imaginaire, et inventée pour se moquer des Livres Saints et de maints témoignages de l'antiquité chrétienne (2); » que « l'amour naturel, produit par les forces de la nature, n'est soutenu par certains docteurs que sous l'influence de la seule philosophie, à cause de la présomption humaine qui les gonfle, et avec une injure faite à la croix du Christ (3); » que « tout amour de la créature raisonnable, ou bien est cette cupidité vicieuse par laquelle on aime le monde, et que saint Jean a proscrite, ou bien est cette louable charité infuse par le Saint-Esprit dans les cœurs et qui a Dieu pour objet de son amour » (4). — Le pape saint

(1) Si l'on veut connaître l'enseignement officiel de l'Église sur les suites du péché originel et sur la nécessité de la grâce réparatrice ou médicinale, on trouvera dans l'*Enchiridion* de DENZINGER (pp. 378-380 et 383) l'indication de tous les documents à consulter, et du reste contenus dans ce volume. C'est de ces textes absolument décisifs que s'inspirera notre théologie dans les Traités où nous exposerons longuement la théorie que nous venons de résumer.

(2) « 34. — Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturæ, et gratuiti quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia, et ad illudendum sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. » — L'expression *gratuiti* signifiait *provenant de la grâce,* dans le langage de l'auteur.

(3) « 36. — Amor naturalis, qui ex viribus naturæ exoritur, ex sola philosophia per elationem præsumptionis humanæ cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus. » — Ces *nonnulli* étaient *presque tous* les bons scolastiques.

(4) « 38. — Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur; aut laudabilis illa charitas qua

Pie V, par bulle du 1er octobre 1567 (1), condamna ces propositions en bloc, avec un grand nombre d'autres auxquelles il infligea respectivement les qualifications d' « hérétiques, erronées, suspectes, téméraires, scandaleuses, offensantes pour les oreilles pieuses. » On n'excéderait pas, je crois, les limites de la vérité, en pensant que la note d'*erreur*, sinon celle d'*hérésie*, convenait à la doctrine du célèbre professeur de Louvain sur le double amour.

469. — Sa condamnation, renouvelée par deux bulles de Grégoire XIII (2) et d'Urbain VIII (3), n'empêcha pas les jansénistes d'y adhérer avec une extrême obstination qui est habituelle à tous les hérétiques, mais qui fut particulièrement chère à ceux-là. Les trois thèses censurées de Baïus devinrent les *quinze propositions* où Paschase Quesnel condensa toute sa haine contre notre amour naturel pour Dieu (4), et qui furent condamnées, en bloc aussi, par Clément XI (5), — avec une série de qualifications respectives allant de la simple *fausseté* jusqu'à l'*hérésie* nouvelle ou renouvelée. L'*amour* de Quesnel les méritait à peu près toutes, et spécialement celles que je viens de dire et qui encadraient toutes les autres. En vain le même Clément XI (6), Innocent XIII (7), Benoît XIII dans son concile de Rome (8), Benoît XIV (9), confirmèrent-ils solennellement la condamnation portée en 1713, le système de Baïus et de Quesnel reparut audacieusement au pseudo-synode de Pistoie. Pie VI, dans

per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur. » — Les trois propositions 34, 36, 38, étaient extraites du traité de Baïus *de Caritate*.

(1) *Ex omnibus afflictionibus*.

(2) *Provisionis nostræ*, 29 jan. 1579.

(3) *In eminenti*, 6 mart. 1641.

(4) *Prop. 44-58*. — Il serait long et inutile de rapporter toutes ces propositions où le système de Baïus est présenté d'une façon audacieuse et déclamatoire. On les trouvera par exemple dans DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1259-1273.

(5) Const. *Unigenitus*, 8 sept. 1713.

(6) Bulla *Pastoralis officii*, 28 aug. 1718.

(7) *Decretum* 8 jan. 1722.

(8) *Synodus romana*, 1725.

(9) Encycl. *Ex omnibus*, 16 oct. 1756.

sa très opportune et très fameuse *constitution* du 28 août 1794 (1), lui opposa le texte du concile de Trente qui avait condamné comme hérétique la doctrine protestante du péché originel rendant coupables toutes les actions humaines faites avant la justification (2); la censure infligée à la proposition 40e de Baïus énonçant la même absurde culpabilité (3); et enfin deux passages fort remarquables de saint Augustin affirmant que l'homme déchu a néanmoins conservé en soi les traits généraux et les restes de l'image divine (4), et qu'il y a en lui trois amours dont l'un est surnaturel, l'autre coupable, et le dernier indifférent (5). — Pie VI déclarait en conséquence que la théorie jansénienne du double amour était « fausse, pernicieuse, conduisant à l'erreur condamnée comme hérétique par le concile de Trente et de nouveau proscrite avec l'article 40e de Baïus (6). »

SECTION II

De la charité surnaturelle.

Préliminaires.

Théorème LXIV.

470. — *La foi et l'espérance surnaturelles, bien qu'essentiellement* distinctes *de la charité surnaturelle, ont cependant avec celle-ci d'étroites* relations *dont elle bénéficie à ses deux degrés de charité* immédiatement divine *ou* théologale, *et de charité* médiatement divine *et* non théologale.

(1) *Auctorem fidei.*
(2) *Sess. VI,* can. 7.
(3) «40. — In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati.»
(4) *De Spiritu et Littera,* cap. 28.
(5) *Sermo* 349 *de Charitate.* (Ed. Maurin.)
(6) Bulla *Auctorem fidei,* n. 23-24; cf. n. 25 et n. 36.

471. — La fécondité de la *foi* théologale s'étend, nous le savons (1), jusqu'à produire l'amour de *charité*. Elle n'y suffit point sans doute à elle seule, mais elle y contribue de deux façons très efficaces. — *a*) Elle *éclaire* de sa lumière surnaturelle les connaissances naturelles, philosophiques, capables de nous faire aimer avec désintéressement et sincérité la bonté divine. Ainsi l'objet de notre amour revêt une dignité, une sublimité, une certitude, fort supérieures à celles qu'il avait dans son premier état, et qui ne lui eussent point donné la qualité nécessaire pour servir de matière à un acte de charité surnaturelle. — *b*) Mais la foi appuyée sur la révélation fait bien davantage : elle *ajoute* à la substance même de cette matière, de cet objet sacré, un surcroît de perfection divine, de bonté et de beauté incréées, qui à lui seul mériterait de nous un amour sans limites; par conséquent elle augmente surnaturellement l'attraction déjà si considérable qui nous sollicite et nous presse naturellement de nous unir à Dieu en l'aimant (2). Est-il besoin de dire combien sont puissants sur un cœur droit et bon les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, de l'Église et des sacrements; les récits de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament; les enseignements moraux et les exhortations pratiques des prophètes, du Sauveur, de ses apôtres?

472. — La fécondité de l'*espérance* théologale se manifeste également dans la préparation de la *charité*. Ce sont assurément là deux vertus essentiellement distinctes, comme déjà nous l'avons fait voir (3); et tandis que la première cherche utilité ou plaisir, très légitimement d'ailleurs, dans les objets surnaturels qu'elle désire, la

(1) Cf. ci-devant, *Théorème XXXIV*.

(2) Objectivement, et du côté de Dieu, ce poids est certainement *infini* : mais subjectivement, dans notre intelligence qui le propose à notre volonté, il n'apparaît pas comme tel : et *sa bonté*, ne s'offrant pas immédiatement à nous comme *la bonté même*, n'entraîne pas nécessairement notre amour. Cf. *Morale surn. fondam.*, n° 153.

(3) Cf. *Théorème L*.

seconde n'aime les siens et ne s'unit à eux qu'en raison de leur perfection absolue, — et qu'afin de se donner elle-même tout entière à eux, de se dévouer et de se dépenser pour eux, de leur être utile ou agréable si cela peut être, de leur rendre sans aucune réserve ce qu'elle a reçu ou reçoit d'eux, demeurant ainsi parfaitement désintéressée et ne cessant de mettre autant d'honneur que d'amour dans ses relations avec eux. — Mais cette distinction fondamentale n'exclut pas, nous l'avons pareillement indiqué (1), des rapports très intimes et très continuels entre l'espérance et la charité. — *a*) Ordinairement, la volonté humaine passe par l'amour du délectable et de l'utile pour arriver à l'amour de l'honnête : c'est la progression naturelle du moins parfait au parfait, et du médiocre au bien. La grâce divine, peut-être même quelquefois la force du génie ou la sublimité du sentiment, sont capables d'intervertir les stades de ce mouvement : mais de telles exceptions ne font qu'affirmer plus nettement, plus fortement, l'ordre accoutumé de nos volitions affectives. — *b*) L'homme ne demeure pas plus aisément sur les sommets qu'il n'y monte d'emblée; son poids le repousse bientôt dans les régions basses. S'il devait toujours vivre de charité pure, des miracles de grâce lui seraient presque à chaque instant nécessaires. L'espérance, l'amour d'espérance, interviennent fort à propos et lui permettent de se relâcher de son héroïsme sans déchoir jusqu'à l'égoïsme. Ce sont des appuis et des remparts fort avantageux pour l'amour désintéressé. — *c*) La charité, si haute qu'elle soit, et en proportion directe de la sublimité où elle est placée, veut être aidée de l'espérance comme d'une suivante indispensable et d'une inséparable sœur. Car, si l'on aime véritablement et ardemment, on veut aimer de toutes les façons raisonnables et pour tous les motifs louables. Si donc la charité délaisse pour son propre compte les objets et motifs rentrant dans la double catégorie du plaisir et de

(1) Ci-dessus, *Théorème*.

l'utilité légitimes, elle ne blâme nullement l'espérance de s'y attacher : elle lui ordonne même d'en faire l'usage que le droit naturel et surnaturel lui prescrit formellement (1). — *d*) Pratiquement enfin, la distinction des objets matériels ou formels de l'espérance et de la charité théologales n'est pas assez tangible pour être saisie de l'universalité des fidèles. Si l'on n'a fait quelques études sérieuses de religion, l'on n'est pas apte à en saisir autre chose que l'essentiel. Quant aux nuances et aux mélanges continuels de ces deux affections, on ne les peut débrouiller qu'au moyen d'une analyse psychologique assez exercée. Et comme leur union n'a rien de funeste ni pour l'une ni pour l'autre ; comme leur fusion même complète ne les empêche pas d'être collectivement ce qu'elles sont individuellement, — on peut sans aucune exagération les considérer comme deux pôles surnaturels se supposant et se supportant mutuellement dans la sphère de l'activité chrétienne, soit personnelle soit sociale.

473. — Pour que l'étude de la charité soit tout ensemble précise et complète, il nous semble urgent d'observer que cette puissance surnaturelle n'est pas toujours *théologale*, parce qu'elle n'a pas nécessairement Dieu pour son objet ni pour son motif *immédiats*. — On se rappelle que nous avons déjà fait une distinction analogue quand il s'est agi de la foi et de l'espérance ; et que nous avons constaté l'existence de *témoignages* garantis par Dieu sans être pourtant de lui, et l'existence de *promesses* appuyées sur sa bonté sans émaner pourtant d'elle (2). N'y aurait-il pas certains degrés de *bien* appartenant à l'ordre sur-

(1) Très ferme sur le caractère *désintéressé* de la charité, et n'hésitant pas à déclarer que « le bien, *en tant que bien*, enflamme l'amour, et cela d'autant plus efficacement qu'il renferme plus de bonté *en soi* ; » (*Parad.*, c. XXVI, v. 28-30), Dante Allighieri répond admirablement à une question de saint Jean sur « les liens qui l'ont attiré vers Dieu » (*ibid.* v. 49-51) : « *Toutes* ces morsures qui peuvent faire tourner le cœur à Dieu *ont concouru à ma charité* : car l'être du monde, et mon être, et la mort que (Jésus) a subie pour que je vive, et ce qu'espère comme moi tout fidèle, et la vive connaissance que j'ai dite, (la connaissance philosophique de la bonté divine,) m'ont retiré de l'océan de l'amour faussé, et m'ont déposé sur le rivage de l'amour droit. » (*Ibid.*, v. 55-64.)

(2) Cf. ci-dessus, nos 103 et 390.

naturel, dignes par conséquent d'un amour de charité, sans être cependant une dérivation immédiate et hypostatique de la bonté de Dieu (1), et sans pouvoir être aimés d'un acte de charité *théologale?* Nous pensons que oui. — En effet, si j'aime mon prochain à cause de la *bonté divine* qui l'enveloppe surnaturellement, je fais un véritable acte de charité surnaturelle et immédiatement divine, puisque c'est Dieu même qui est l'objet formel et le motif direct de mon amour. Mais si j'aime ce prochain à cause de la *bonté finie* que Dieu a surnaturellement mise en lui, — par exemple à cause de l'admirable prudence ou de l'angélique pureté dont il l'a orné, — le motif et l'objet formel de mon amour n'est plus immédiatement et directement *Dieu*, mais une *œuvre de Dieu;* et mon acte de charité surnaturelle n'est plus théologal. — Et si ce n'est pas précisément la *personne* du prochain que j'aime de cette surnaturelle et divine amitié dont le terme est proprement hypostatique; si j'aime expressément le mouvement, l'œuvre, la qualité, où je vois un rayon fini de la bonté infinie surnaturellement répandue dans le monde, je ne fais plus d'acte de charité immédiatement divine et théologale, mais un acte seulement analogue et subordonné. Il convient donc, pour la profondeur et la netteté de la doctrine, plutôt qu'en raison de l'importance assurément peu considérable de cette charité non théologale, de subdiviser la présente *Section* en deux *Articles*, et de traiter successivement de la *Charité surnaturelle immédiatement divine* et de la *Charité surnaturelle médiatement divine* (2). — Pour bien expliquer la première, nous en partagerons l'étude en deux *Distinctions* dont l'une sera principalement *ontologique*, et l'autre principalement *morale*.

(1) L'expression d'*hypostatique* répond à la doctrine exposée au n° 459.

(2) Suarez (*de Charit.*, disp. I, sect. III, n. 8) combat cette distinction en disant que l'objet formel adéquat des vertus théologales, et notamment de la charité, est une *ratio increata;* et cette « raison incréée, » il la trouve non seulement en Dieu, mais dans ses *participations*. N'est-ce pas se contredire un peu? L'*incréé* qui est en Dieu n'est plus l'*incréé* quand il est ailleurs qu'en Dieu. Suarez dit bien que cela se fait *secundum quamdam reductionem :* mais nous trouvons difficile de ramener ou de réduire ainsi le fini à l'infini.

Article I. — De la charité surnaturelle immédiatement divine ou théologale.

Première Distinction. — **Étude ontologique.**

§ 1er. — Objet de la charité théologale.

Théorème LXV.

474. — L'*objet* matériel *ou* passif *de la charité théologale est* principalement Dieu, *secondairement* ce que Dieu aime hors de lui, *et* suivant l'ordre précis *où il l'aime.*

475. — La *réalité* de la charité immédiatement divine comprend l'*objet* qu'elle aime et dont nous traitons dans ce *Théorème LXV*, puis son *motif*, les *facultés* ou forces naturelles et surnaturelles qui concourent à la production de son acte, cet *acte* lui-même, et enfin la merveilleuse *fécondité* de ses résultats. — L'*objet* dont je parle ici est celui que les théologiens nomment *matériel*, qu'on peut appeler *passif*, et qui est tout simplement l'objet *aimé*. En réalité, il n'y en a qu'*un* : Dieu surnaturellement connu comme bonté suprême, infinie, absolue en soi, mais se communiquant librement et surnaturellement à ses créatures intelligentes, à l'ange et à l'homme. Dieu est donc objet d'amour théologal en tant qu'il est le *Bien*, et en tant qu'il fait le *bien*.

476. — *Il est le Bien* comme Être infini subsistant dans trois Personnes, dont la seconde possède simultanément la nature divine à laquelle elle est identique, comme les deux autres, et la nature humaine individuelle qui lui est hypostatiquement unie à elle seule par l'Incarnation. L'*objet aimé* comprend donc la *Nature infinie* commune aux trois Personnes divines, ces *trois Personnes*, et la

seconde *avec sa nature humaine*. Qu'un tel objet ne puisse être connu de nous que par voie de révélation et de foi *surnaturelles*, qu'il soit donc essentiellement d'ordre *surnaturel* et mérite un amour formellement *surnaturel*, c'est chose de toute évidence. — Évidemment aussi, nul autre objet aimé ne pourra s'adjoindre à celui-là qu'à titre d'objet secondaire, subordonné et accessoire; il ne pourra donc être aimé pour lui-même, mais seulement pour le premier, le principal, l'essentiel; et il ne pourra être aimé pour celui-ci qu'à la condition d'*être uni* en quelque manière avec lui, et conséquemment d'appartenir à l'ordre surnaturel.

477. — *Dieu fait le bien* dans l'ordre naturel et préternaturel comme *auteur et créateur* de l'ange, de l'homme, du monde inférieur. Mais, comme tel, il ne fait pas le bien qui est objet de charité surnaturelle et théologale. Car cette charité doit porter sur une bonté agissant et se manifestant *surnaturellement*, ce qui arrive seulement quand Dieu est *sanctificateur* et *révélateur*, *rédempteur* et *glorificateur*. — Il doit être aimé *comme tel*, parce qu'il est infiniment bon comme tel; et conséquemment notre amour doit s'adresser à lui dans la sanctification des anges et dans la rédemption des hommes, dans l'institution et le gouvernement de la cité divine temporelle et terrestre, dans l'édification et la glorification de la cité divine éternelle et céleste. — Cet amour de *Dieu* comme auteur du *bien surnaturel* implique nécessairement l'amour des *œuvres* surnaturelles qui le communiquent, et l'amour des *personnes* surnaturalisées en acte ou en puissance auxquelles il est ou veut être communiqué. Vous n'aimez pas *Dieu* si vous n'aimez toutes ses *volontés* avec toutes leurs *applications*, et avec toutes les *entités finies* auxquelles il les accorde. Et si vous les aimez *comme telles*, c'est vraiment *à cause de lui* que vous les aimez, ou plutôt c'est absolument *lui* que vous aimez dans son action sur elles. — Ainsi se trouve sauvegardée la notion fondamentale de la charité théologale, lors même qu'elle

a pour objet secondaire d'autres êtres que Dieu. — Ainsi encore se trouve résolue la question, au premier abord embarrassante, des *êtres* qu'on peut aimer d'un acte de charité théologale.

478. — En effet, cet acte considère Dieu *comme faisant le bien surnaturel.* — Or, — *a*) Dieu *ne fait pas ce bien* dans les choses *non spirituelles* (1); donc, rien de *complètement matériel* ne peut être objet de charité; et si notre corps doit être excepté de cette conséquence, c'est uniquement parce qu'il est partie substantielle et matérielle d'une nature composée qui est spirituelle dans son élément principal et formel. — *b*) Dieu *ne fait plus ce bien* dans les personnes angéliques ou humaines qu'il a dû *exclure de la béatitude surnaturelle :* il ne les prédestine plus et ne les prépare plus à la grâce ni à la gloire; il ne leur donne plus que le bien *naturel* de les conserver dans l'existence et dans l'usage de leurs facultés : donc nul démon, nul homme sorti de ce monde sans la grâce sanctifiante, ne sauraient être l'objet de notre charité.

479. — Au contraire nous devons aimer, de charité surnaturelle, au moins implicite et générale, et parfois même explicite et individuelle, toutes les personnalités angéliques ou humaines auxquelles Dieu fait ou veut faire quelque bien surnaturel. Qu'elles soient déjà en possession du bonheur éternel; qu'elles se purifient par les souffrances du purgatoire afin de le posséder plus tard; qu'elles soient encore dans le temps et dans la condition de l'épreuve qui en est la voie, — Dieu leur confère, ou leur offre, ou leur prépare sincèrement, la bonté surnaturelle qui émane de lui pour les unir à lui.— C'est là une conséquence obvie de la loi qui nous oblige à conformer notre volonté à sa volonté souveraine, à ne pas aimer ce qu'il n'aime pas, à aimer réellement ce qu'il aime et dans le sens précis où il l'aime (2). Deux diffi-

(1) Cf. *Log. surn. obj.*, n° 185.

(2) Nous pensons que Suarez (*de Charit.*, disp. 1, sect. 3, n. 8) ne réussit pas à démontrer que l'amour des créatures à cause de leurs perfections surnaturelles, bien que *spécifiquement* distinct de l'amour théologal proprement dit,

cultés surgiraient à ce propos devant nous, si elles n'étaient prévenues déjà par le très lumineux principe que nous venons d'exposer. Elles concernent l'*amour de soi-même*, et l'*amour des ennemis de Dieu et de soi-même*. Comme on entrevoit facilement la manière de les résoudre, nous pouvons les remettre au *Théorème* suivant, pour être plus libres de compléter celui-ci par la fixation de l'*ordre* dans lequel les divers objets de la charité théologale doivent être rangés et aimés.

480. — Qu'il existe un tel ordre et que nous soyons tenus de le garder, c'est un évident corollaire de la moralité divine et de l'obligation où nous sommes de la prendre pour modèle de la nôtre. Car Dieu ne serait pas moral s'il ne proportionnait les marques et les effets de son amour au rang assigné par sa providence à l'objet aimé; et nous manquerions nous-mêmes de moralité si nous adoptions, dans nos affections, un ordre improuvé par la volonté divine (1). — Or, 1. avant tout et par une nécessité inéluctable, Dieu aime le *bien infini*, c'est-à-dire sa propre nature et ses trois hypostases, avec l'humanité hypostatiquement unie au Verbe; 2. il aime par privilège la très sainte vierge Marie qu'il a choisie pour mère du Verbe incarné; 3. il aime les anges et les saints définitivement associés à sa vie glorieuse et à sa béatitude; 4. il aime les plus parfaits et les plus justes d'entre les hommes actuellement sur terre; 5. il aime les pécheurs

procède pourtant de la *même vertu* que lui. Pour nous, l'amour surnaturel du prochain à cause de la *volonté divine* est *spécifiquement* identique à l'amour de Dieu. L'amour du prochain à cause de ses dons surnaturels n'est que *médiatement divin*.

(1) Très poétiquement, et avec une parfaite théologie, Dante dit à l'évangéliste saint Jean : « Les frondaisons qui embellissent tout le jardin de l'éternel Jardinier, je les aime proportionnellement à ce qu'il leur fait de bien. » (*Parad.*, c. XXVI, v. 64-66.) — La formule d'*ordinatissima charitas* est due à saint Augustin (*Sermo* XLIII *de Sanctis*), et il l'avait sans doute trouvée dans l'Écriture. (CANT., II, 4.) — Il a posé le principe fondamental de toute cette théorie, quand il a écrit ceci : « Ille juste et sancte vivit, qui rerum integer æstimator est. Ipse est autem qui *ordinatam dilectionem* habet; ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut æque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod æque diligendum est. » (*De Doctr. Christiana*, l. I, c. 27.)

commençant à vivre de la vie surnaturelle par des grâces actuelles; 6. il aime les pécheurs les moins éloignés de l'ordre surnaturel, et les plus proches de l'idéal simplement naturel; 7. il aime enfin, et au dernier degré, les pécheurs les plus misérables mais capables encore de repentir et de conversion. — Quand plusieurs personnes sont au même degré d'amabilité et d'amour, Dieu préfère et aime davantage celles qui servent de *fins*, ou de *principes*, ou d'*appuis* aux autres. Tels sont certainement les enfants relativement à leurs parents, les disciples relativement à leurs maîtres, les sujets relativement à leurs supérieurs, parce qu'enfants, disciples et sujets sont le but immédiat des parents, des maîtres, des supérieurs; quoique à l'inverse les supérieurs, les maîtres, les parents, étant sources de bien pour qui dépend d'eux, soient comme tels plus parfaits et plus dignes d'amour; — d'où l'on peut voir aussi comment il arrive parfois que tantôt le père et tantôt la mère, tantôt les parents et tantôt les frères, tantôt les aînés et tantôt les puinés, tantôt les bienfaiteurs et tantôt les amis, doivent être estimés plus voisins de Dieu et plus aimables selon son appréciation infaillible.

481. — Par conséquent nous sommes tenus d'aimer 1. Dieu et son Christ, par dessus tout; 2. la sainte vierge Marie au second rang, mais à une distance infinie de Dieu; 3. les anges et saints du paradis, et entre eux d'abord nos anges gardiens et saints patrons. — Nous devrions ensuite aimer les plus parfaits et les plus justes de nos concitoyens surnaturels ici-bas, si nous pouvions les connaître avec certitude; mais, parce que nous sommes dans l'ignorance sur ce point, il nous faut recourir à l'autre *criterium* dont j'ai parlé, — et classifier les personnes que nous devons aimer d'après nos relations surnaturelles avec elles. — Dans l'Église donc, 1. les pasteurs doivent surtout aimer leurs ouailles, et celles-ci leurs pasteurs; 2. les bienfaiteurs et les amis viennent ensuite; 3. puis les confrères ou collègues; 4. puis encore les « familiers » de la foi, comme dit saint

Paul (1), et 5. les catéchumènes en dernier lieu. — Dans la famille, 1. les enfants sont les premiers que les parents doivent aimer, et réciproquement; 2. l'époux et l'épouse étant l'un pour l'autre, chaque conjoint doit aimer l'autre plus que soi, et moins que ses enfants; 3. sauf circonstances spéciales, le père doit être préféré à la mère par ses enfants; 4. la hiérarchie des frères et des serviteurs s'établit aisément sur les mêmes bases. — Dans la société civile, la charité se règle aussi 1. d'après la finalité qui établit les supérieurs pour le bien des inférieurs, et 2. d'après l'utilité qui oblige les inférieurs envers les supérieurs, proportionnellement aux services et bienfaits qu'ils en reçoivent. — Dans les sodalités religieuses, familiales ou civiles, les règles et les applications sont analogues; les affections de la charité n'y sont donc point difficiles, en théorie du moins, à disposer raisonnablement et harmonieusement.

482. — Telle est l'*appréciation* ou l'*estimation* dont parlent souvent les moralistes, et qu'ils discernent très justement de la *sensibilité* ou de l'*impression*, de l'*intensité* ou de l'*ardeur* dans la charité. Si nous étions toujours maîtres de nous impressionner et de nous animer conformément au degré de notre estime et de notre charité, nous le devrions faire; et ce serait une grande perfection de plus dans notre vie morale. Mais non, nous ne le pouvons pas toujours, pas même souvent, surtout pas exactement. C'est un défaut en grande partie *involontaire*, et qui provient de l'antagonisme entre notre esprit et notre organisme (2). Mais ce n'est qu'une imperfection *accidentelle;* et si nous n'avons certes pas le droit de nous en louer ni de nous en réjouir, nous n'avons pas non plus le devoir *grave* de nous en repentir, quand même elle serait librement voulue et consciente. L'ordre essentiel étant sauvegardé, les fautes relatives au simple mode ne peuvent être que vénielles.

(1) Gal., vi, 10; cf. Eph., ii, 19.
(2) Cf. *Morale surn. fondam.*, Théorème LXV.

483. — Cette théorie de l'ordre essentiel à mettre et à suivre dans les *appréciations* ou *volitions* de la charité, ne doit pas être confondue avec celle que nous exposerons plus loin touchant l'ordre à mettre et à suivre dans la distribution et l'attribution de nos *ressources matérielles* ou *spirituelles*, notamment des actes que la charité *commande* et dont nous pouvons disposer pour la gloire de Dieu, pour l'utilité du prochain, pour la nôtre. — Car ce n'est pas uniquement d'après les lois de la *charité* que ces diverses ressources doivent être employées, mais aussi et le plus ordinairement d'après les lois de la *justice* individuelle ou sociale. — Et quand elles relèvent principalement de la charité, comme la correction fraternelle et l'aumône dont nous aurons à parler dans la suite de ce *Chapitre*, elles ne se déterminent pas seulement d'après le rang assigné à chacun de nous dans le plan de l'œuvre providentielle, mais aussi d'après les misères et les nécessités dont un très grand nombre sont accablés. Entre les *appréciations* et les *œuvres* de la charité théologale, il n'y a donc pas toujours d'exacte corrélation, — puisque souvent le prochain le plus besogneux est le moins digne d'amour, et que le plus aimable, celui du ciel, n'a plus jamais aucun besoin de notre assistance charitable.

484. — La classification des objets à aimer n'importe pas seulement au bon gouvernement de la *charité théologale :* elle s'applique à toutes les autres formes de l'amour rationnel, naturel ou surnaturel; et nommément à l'*amour d'espérance*. — Observons que dans ces formes inférieures où la volonté humaine est sollicitée plus directement, plus vivement, plus constamment, par le plaisir ou l'utilité qu'elle trouve dans l'objet aimé, — le défaut d'harmonie entre l'*intensité* et l'*appréciation*, entre l'*essentiel* et l'*accidentel* de l'amour, devient aisément plus fréquent et plus considérable. Et encore que de soi ce défaut ne constitue pas une faute mortelle, ainsi que nous le disions auparavant, il peut cependant y exposer la

volonté en l'entraînant peu à peu vers l'égoïsme ou la sensualité. La charité, avec son désintéressement, est comme un sel d'incorruption et de salubrité dont notre faible et fragile nature a le plus pressant besoin dans ces affections, d'ailleurs légitimes, inspirées par l'utilité ou par le plaisir. On n'aime vraiment avec sécurité qu'à la condition d'aimer avec charité; et l'amour théologal demeure la suprême sauvegarde d'un amour vraiment moral.

Théorème LXVI.

485. — *La règle de* s'aimer soi-même, *d'aimer* ses ennemis *et* ceux de Dieu, *est* tout entière *dans le fait de la* volonté divine *nous aimant ainsi qu'eux pour des raisons sages et parfaitement ordonnées.*

486. Quand un ange ou un homme est tombé pour jamais dans l'abîme de l'immoralité, quand il est damné, quand il n'est plus l'objet de la volonté rédemptrice de Dieu, quand enfin il n'est plus capable d'en éprouver les effets miséricordieux et surnaturels, nous ne devons plus le compter parmi les personnes que nous avons à aimer d'un amour de charité. — Les ennemis de Dieu confirmés dans cette épouvantable déchéance ne peuvent donc plus ni être aimés de nous ni s'aimer eux-mêmes; et en ce sens la charité théologale, par sa conformité nécessaire avec la charité divine, n'admet pas qu'on aime les *adversaires définitifs de Dieu*, ni *soi-même* au cas où l'on aurait la suprême infortune d'être perdu parmi eux. — Mais quand Dieu aime encore les *pécheurs*, nous les pouvons et devons aimer; et quand Dieu *nous* aime encore, nous pouvons encore et devons nous aimer. Éclaircissons quelque peu ce double sujet, et parlons d'abord de la charité de l'homme envers lui-même.

487. — *a*) Laissant de côté l'amour purement organique et physiologique, l'on discerne quatre formes

dans l'affection intellectuelle de l'homme pour soi : deux sont coupables et deux sont bonnes, à divers degrés. — 1. La plus mauvaise, péché mortel avéré, est le détestable *égoïsme* par lequel on se substitue formellement ou équivalemment à Dieu comme fin dernière, comme bonté initiale et terminale, — et par lequel on se rapporte à soi-même toute créature comme moyen de plaisir, de profit, ou de gloire. L'orgueil est seul capable d'engendrer un pareil monstre, et il y a réussi dans le monde angélique, à l'origine des choses. L'homme y a succombé jusqu'à certain point dans la tentation adamique; et depuis on a vu la raison et le cœur, chez les païens et les rationalistes surtout, en revenir à cet excès proprement diabolique. — 2. S'aimer si exagérément et si aveuglément qu'on diminue et qu'on entrave, sans la nier et sans la détruire pourtant, la dépendance absolue où l'on est de Dieu et de son infinie bonté, constitue une faute réelle mais qui n'est que vénielle de soi. C'est frivolité, inconsidération, sensualité, plutôt qu'égoïsme formel et déclaré. — 3. Mais c'est un amour surnaturellement bon, approuvé et prescrit par Dieu même, que celui qui est inclus dans l'acte d'espérance et dans le souhait qu'on se fait à soi-même des avantages et des joies de la grâce puis de la gloire. Pour n'être pas entièrement désintéressé, pour n'être pas à la hauteur de la charité, il est cependant très utile et très nécessaire, ainsi que nous l'avons précédemment constaté (1). Et lors même que l'intérêt personnel y serait quelquefois un peu excessif, le fond en reste moral et méritoire. — 4. Se

(1 Cf. Théorème LV. — Comme l'objet formel de notre charité pour nous-mêmes est la *volonté aimante de Dieu envers nous*, et comme cet *amour divin* nous veut saints et heureux, unis à lui par grâce et par gloire, la charité envers nous inclut le désir et le vouloir de la sainteté et de la béatitude, de la grâce et la gloire, non pas précisément en tant qu'elles nous sont *utiles et agréables*, mais en tant qu'elles sont *voulues par Dieu*, d'une façon infiniment *honnête*. Voilà ce qu'il aurait peut-être fallu représenter à Bossuet et à Fénelon quand ils disputaient si éloquemment et parfois si confusément sur l'amour intéressé et sur l'amour désintéressé. Il y a réellement deux amours de la béatitude, l'un et l'autre surnaturels : le premier, moins parfait, est un acte d'espérance; le second, très parfait, est un acte de charité.

vouloir enfin à soi-même le bien que Dieu veut, sans désir d'avantages ni de délectations légitimes; s'aimer parce que l'on est aimé de Dieu en quelqu'une des façons antérieurement expliquées (1), c'est l'amour de charité désintéressée, parfaite, et même théologale, puisque en réalité l'on aime directement et formellement *la volonté aimante de Dieu,* l'amour divin, la charité divine. Un tel sentiment n'a plus rien du tout qui rappelle l'égoïsme, la sensualité; et si le péché véniel pouvait s'y glisser, il y apparaîtrait seulement comme négligence ou torpeur, nullement comme excès ou exagération, puisque on n'excède et n'exagère jamais en aimant uniquement ce que Dieu aime.

488. — L'amour d'espérance, mais principalement et formellement l'amour de charité envers nous-même, nous est prescrit par le célèbre commandement d'« aimer notre prochain comme nous-même. » Car le terme d'*aimer* convient premièrement et spécifiquement à l'amour le plus parfait et le plus complet, qui est la charité (2). Le droit naturel nous l'impose avant même le droit révélé ou surnaturel; et la philosophie aussi bien que la théologie nous apprend que c'est un devoir rigoureusement obligatoire de s'aimer avec perfection et désintéressement. Quant à la conjonction « comme, » elle n'indique pas précisément le *mode*, l'*ordre,* le *degré* de cet amour : elle en affirme seulement la nécessité relativement à nous-même et relativement au prochain, ainsi que nous l'expliquerons plus tard. — Nous aurons, en effet, à examiner si nous pouvons et devons quelquefois nous préférer aux autres dans l'usage des biens spirituels ou matériels mis à notre disposition; et quelles sont, à ce sujet, les prescriptions de la *charité* complétées par celles de la *justice* et de la *prudence.*

489. — Au point de vue de la simple *appréciation,* qui seule peut nous occuper ici, il est évident que nôtre

(1) Cf. nº 480.

(2) Matth., xxii, 39; cf. Lev., xix, 18.

amour envers nous-même doit se mesurer et se régler exactement comme celui que nous portons au prochain. Que sommes-nous, que valons-nous, que faisons-nous, que pouvons nous faire, relativement à la glorification de Dieu dans l'ordre surnaturel? Y avons-nous une place prééminente par nos moyens, nos charges ou nos œuvres? Ou bien sommes-nous simplement du vulgaire et du commun? Ne sommes-nous malheureusement pas au-dessous de la moyenne? — Nous savons que la charité divine nous estime et nous aime en proportion de ce droit et de ce fait : nous devons faire de même, et nous efforcer d'être assez intelligents, assez sages, pour ne nous aimer que suivant notre mérite surnaturel. Supérieurs par l'instruction, par la situation, par l'autorité, par la mission et la vocation, nous sommes fréquemment, hélas! inférieurs par le cœur et par la vertu. Mettons-nous donc à notre véritable place, dans la série des objets que nous avons à aimer. Ainsi pourrons-nous avoir l'héroïsme, car c'en est un, de nous sacrifier corps et biens, non pas seulement à la gloire de Dieu, mais au service de l'Église et de la société humaine, sans nous laisser jamais arrêter par l'abominable et lâche interprétation que l'égoïsme moderne donne au principe que *charité bien ordonnée commence par soi-même.*

490. — *b*) Si nous parlions d'un amour organique et sensible, nous aurions peine à comprendre, pratiquement surtout, qu'il puisse nous être commandé relativement aux *ennemis de Dieu* qui sont aussi très souvent *les nôtres :* mais nous ne parlons pas de cet amour-là, qui ne dépend ni complètement ni toujours de notre raison et de notre volonté. — Si nous parlions de l'amour d'espérance qui peut légitimement trouver son objet, son aliment, dans les ressources d'un prochain agréable ou serviable, nous ne comprendrions guère mieux que nous soyons tenus à aimer des gens très désagréables et très nuisibles, comme le sont fréquemment sinon toujours les ennemis de Dieu ; et nous aurions plus de peine encore à exécuter

qu'à entendre la loi de les aimer : mais nous ne parlons pas de cet amour justement intéressé. — Nous parlons de la charité désintéressée, qui aime ceux que Dieu aime et comme il les aime, fussent-ils ses ennemis et les nôtres.

491. — Je demande à mon lecteur d'observer comment nos réels ennemis, les seuls dont il y ait lieu de traiter ici, ne peuvent être tels sans être en même temps les ennemis de Dieu, et réciproquement ; — de sorte que je puis unir dans une seule considération les siens et les nôtres. — Je suppose, en effet, que nos ennemis soient les amis de Dieu. Dès lors évidemment leurs sentiments envers nous sont substantiellement bons, et ne sont qu'apparemment ou que véniellement mauvais. Ils ne sont donc pas de réels et véritables ennemis pour nous, à moins que nous ne prétendions follement avoir droit à une si parfaite amitié, que le moindre nuage y soit une grave injustice contre nous. — Je suppose ensuite que les ennemis de Dieu, les pécheurs gravement coupables, soient pourtant nos amis en cela : alors nous sommes nécessairement nous-mêmes ennemis de Dieu, puisque nous péchons mortellement avec eux. — Je suppose enfin que nos ennemis soient par le fait même les ennemis de Dieu : cela s'explique uniquement par la malice grave de leur conduite à notre égard et à l'égard de la loi divine. — La question de l'amour dû aux ennemis concerne donc simultanément les ennemis de Dieu et de nous ; et il y aurait inutilité, danger même d'erreur, à en faire une double question.

492. — Dieu n'aime certes pas les pécheurs en tant que pécheurs : la charité théologale ne saurait donc les aimer comme tels sans se mentir à elle-même. — Dieu aime les pécheurs à cause et en proportion du bien qu'il fait ou veut faire en eux : la charité théologale les aimera pareillement parce qu'ils sont encore bons ou pour qu'ils le deviennent. — Dieu n'aime pas d'un amour spécial et privilégié les pécheurs, à moins qu'il ne veuille tirer d'eux

un bien tout particulier pour sa gloire, pour son Église, pour l'édification des âmes : la charité théologale ne pourra et devra donc leur accorder d'amour exceptionnel que pour des motifs également exceptionnels ; et si elle exige des parents et des pasteurs une affection particulière pour leurs enfants ou leurs subordonnés pervertis, des enfants et des sujets un attachement spécial pour leurs parents ou leurs supérieurs mauvais, des scandaleux une pitié plus vive pour les victimes de leur malice, c'est parce que Dieu lui-même règle et dispose ainsi leur obligation d'aimer. Autrement, le degré commun et ordinaire de charité suffirait envers les ennemis comme envers les indifférents; et l'on ne devrait plus voir un commandement mais un simple conseil dans ces paroles célèbres du Sauveur : « Aimez vos ennemis; faites du bien à ceux qui vous haïssent; et priez pour vos persécuteurs et vos calomniateurs (1). »

§ 2. — Motif de la charité théologale.

Théorème LXVII.

493. — *Le* motif *unique et universel de l'amour théologal est la* bonté divine *connue* surnaturellement ; *motif déterminant* librement *la volonté humaine en cette vie, et la déterminant* nécessairement *dans la vision béatifique ; motif que nul autre ne peut remplacer sous peine d'éliminer absolument l'acte même de charité.*

494. — L'objet *principal* de la charité théologale est Dieu surnaturellement connu pour bonté infinie; c'est lui qui rend théologalement aimables les objets *secondaires* qui certainement ne sont pas lui, qui certainement ne possèdent pas sa bonté infinie, mais qui sont tellement

(1) Matth., v, 44. — Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 25, a. 8.

aimés de lui que nous ne pouvons pas refuser de les aimer à cause de lui, sous péril de ne pas l'aimer lui-même. Sa bonté infinie, en s'exerçant envers eux, est donc l'*objet formel, actif, causal*, de la charité que nous leur devons et que nous leur portons. — Et comme il n'y a rien, ni en dehors, ni au-dessus, ni en plus de cet objet *formel*, pour nous *mouvoir* à l'aimer d'amour surnaturel, il est précisément aussi le *motif unique* et *universel* de la charité théologale. La *foi* le présente à la *volonté;* celle-ci en accepte *librement* l'influence, et produit l'acte *libre* et *méritoire* qui lui est propre *en cette vie*.

495. — Lorsque Dieu apparaît immédiatement, essentiellement, face à face, à ses élus dans la vision béatifique, leur amour n'est plus libre ni méritoire ; il est heureusement nécessaire et inéluctable, parce qu'alors leur volonté glorifiée, béatifiée, se trouve entraînée par son *objet surnaturellement propre*. — Ici-bas, même avec la grâce la plus abondante, nous n'avons pas l'évidence immédiate et nécessitante de ce divin objet ; aussi restons-nous *libres* de l'aimer, *plus libres* encore d'aimer ce qu'il aime et qui, par rapport à nous, est à un degré plus éloigné de l'évidence absolue.— Les dons mystiques peuvent sans doute enchaîner les facultés sensibles, entraîner pour un temps la raison, et à sa suite la volonté qui n'est plus libre de ne pas aimer : toutefois ce n'est point encore l'amour *béatifique*, mais un amour *intermédiaire* entre lui et la *charité théologale*, comme les visions prophétiques le sont entre l'intuition béatifique et la foi théologale. — Je ne doute pas que nous n'aimions *surnaturellement* le *bien en général*, bien *abstrait et transcendantal* qui est *naturellement* l'objet propre de notre volonté. Tantôt notre charité envers lui est simplement surnaturalisée par des grâces actuelles d'intelligence et de volonté : et alors elle n'est pas plus libre qu'à l'état purement naturel. Tantôt elle ajoute à ces grâces actuelles la *lumière de la foi* dans laquelle elle voit, consécutivement à la révélation divine, le *bien universel*, le *bien même*, dont Dieu s'est suffisam-

ment déclaré l'auteur (1) : et alors elle redevient libre, puisque la foi qui le lui propose à aimer est libre elle-même, et ne saurait nécessiter son fonctionnement (2).

496. — La décadence des études métaphysiques au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle a fait surgir passablement d'opinions singulières, relativement au motif de la charité théologale. On s'est mis à soutenir que la bonté divine naturellement connue, que sa bienfaisance envers nous, que chacune de ses perfections, peuvent être un motif suffisant pour la charité surnaturelle; et que si cette vertu théologale semble très difficile à pratiquer quand on lui donne des motifs trop relevés, elle ne l'est pas vraiment beaucoup lorsqu'on se contente de moins de recherches, et lorsqu'on veut bien reconnaître qu'essentiellement elle consiste uniquement à aimer Dieu *par dessus toutes choses*. — Qu'un motif simplement naturel puisse déterminer un acte essentiellement et spécifiquement surnaturel, c'est chose absolument impossible : attendu qu'ici, comme partout ailleurs, le moteur et le mobile doivent appartenir à la même catégorie pour qu'il y ait vraiment action, passion et mouvement. La bonté divine exclusivement connue par voie rationnelle, philosophique, est donc entièrement insuffisante à la production d'un acte de charité ou de contrition parfaite, et ce n'est point par là qu'il faut chercher à expliquer aisément la possibilité du salut pour les infidèles. — Si l'on veut dire que la bonté de Dieu *en soi* n'exclut pas la bonté de Dieu *pour nous*, on affirmera une vérité manifeste et plus d'une fois constatée dans ce *Traité* (3). Mais

(1) Voir, par exemple, MATTH., XIX, 16, 17. — « Le bien qui rassasie cette cour (céleste) est l'*alpha* et l'*oméga* de tout ce livre, (du monde entier,) où l'*amour* me fait lire (en m'émouvant) doucement ou fortement. » (DANTE, *Parad.*, c. XXVI, v. 16-19.)

(2) Cf. *Morale surn. fondam.*, Théor. XIX, XXII, XXIV.

(3) Spécialement aux n^os^ 412 et 413. — « Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. » (*Sum. Theol.*, 22, q. 23, a. 4; cf. q. 26, a. 13, 3^m^; S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, l. X, c. 10.)

si l'on prétend que la bonté divine relative à ses créatures est le motif propre et spécifique de la charité théologale (1), on détruit du coup celle-ci, en la réduisant à n'être plus qu'un amour d'espérance, incapable d'assurer et de faciliter, comme on le souhaitait, le pardon des péchés et la sanctification des âmes en dehors du baptême ou de l'absolution sacramentelle. — Sans doute il n'y a aucune distinction de naturel et de surnaturel en Dieu, mais complète identification de toutes ses perfections et opérations dans l'unité absolue de son essence. Pourtant Dieu n'agit pas sur notre volonté sans passer par notre intelligence; il n'est pas motif et moteur de l'amour sans être d'abord objet de la connaissance; il n'y a que le bien connu pour tel qui puisse déterminer la charité; seule enfin, la bonté surnaturelle et surnaturellement connue provoque la charité surnaturelle et théologale. Si donc je n'ai pas la foi, je n'aurai pas non plus cette charité; si je pense à la grandeur, à la justice et à la puissance divines, sans les considérer sous la forme spéciale et précise de bonté, je pourrai faire des actes de religion, mais pas de charité; et ni ma justification ni mon salut n'en seront plus sûrs ou plus faciles. — Quant à aimer Dieu *par dessus toutes choses*, ce n'est pas la caractéristique et l'essentiel de la charité. Tout amour de Dieu, pour être raisonnable, pour être surnaturel, pour ne pas être indigne de lui et conséquemment coupable, doit nécessairement le mettre dans une catégorie transcendante dont aucune bonté finie ne puisse approcher. Concevrait-on, par exemple, un amour d'espérance qui aimerait les délectations ou les utilités divines au-dessus d'une partie des plaisirs et des profits *terrestres*, mais ne les préférerait pas *universellement* à ceux-ci, et ne voudrait pas sacrifier, en cas de conflit, tout le créé à l'incréé, tout l'humain au divin? De tels

(1) Telle fut la doctrine de V. Bolgeni, parfois mieux inspiré que dans son traité *della Carità o amor di Dio*. Le savant P. Deharbe a maintenu la vraie doctrine, après Muzzarelli et autres, dans son *Die vollkommene Liebe Gottes*.

sentiments, au lieu d'être surnaturels, seraient bel et bien des péchés mortels. Ce qui sépare donc *tout amour divin* de tout amour coupable, c'est la préférence de Dieu à *tout* le reste ; et ce qui distingue la charité du simple amour d'espérance, c'est le *désintéressement* qui est dans la première et qui n'est pas dans le second.

§ 3. — Sources psychologiques de l'acte de charité.

Théorème LXVIII.

497. — *La* production *de l'*acte *de charité requiert, outre les facultés spirituelles innées dans l'homme, outre les grâces actuelles nécessaires à la foi et à son opération, des grâces également actuelles mettant la* volonté *à la hauteur de l'amour théologal, et complétant ou introduisant la vertu même de charité réellement distincte de la grâce sanctifiante et surtout de la personne du Saint-Esprit.*

498. — Pour arriver à produire l'acte d'amour théologal, il faut à l'âme des puissances naturelles et surnaturelles qui soient proportionnées à cette sublime opération. — D'abord, « rien n'étant voulu s'il n'est connu, » l'*intelligence* doit connaître le bien à aimer, et le proposer formellement comme bien : sans quoi la volonté ne serait mise en contact ni avec son objet ni avec son motif. Et parce qu'il s'agit d'un amour surnaturel, la connaissance intellectuelle précédente doit être elle-même *surnaturelle :* ce sera donc un acte de foi proposant un bien révélé et doué d'une amabilité pareillement révélée. — Cet acte de foi nécessaire pourrait bien, absolument parlant, se produire sans la vertu infuse de foi, avec de simples grâces actuelles ; et peut-être en est-il quelquefois ainsi. Car il ne répugne, ni à la raison ni à la théologie, que tout d'un coup Dieu donne à un

adulte converti ou pénitent les trois vertus théologales, et cela au moment même où il lui fera produire l'acte de charité justifiante, suivant la divine méthode que nous décrirons plus loin. En tout cas, dans cette simultanéité, il faudrait reconnaître au moins un ordre *logique* indispensable, et admettre que la vertu de foi précède celle d'espérance, et toutes deux celle de charité, — puisque il y a entre elles une coordination et une subordination essentielles, dont ce *Traité* a souvent montré la raison profonde et la fécondité admirable.

499. — Nous n'avons plus à exposer ici, l'ayant fait précédemment avec soin, les divers éléments ou fonctions psychologiques dont dépendent les actes de foi et d'espérance (1). Leur influence sur la volonté nous est également bien connue par la doctrine établie dans notre *Morale surnaturelle fondamentale* (2). Il nous reste donc seulement à voir comment la volonté en est mue et soutenue pour arriver jusqu'à l'acte de charité. — C'est d'abord à la condition d'être elle-même surnaturalisée, car autrement elle ne saurait ni recevoir ni produire de mouvements surnaturels. — Mais de quelle façon entre-t-elle dans la série de ces mouvements? Est-ce uniquement par des grâces actuelles, ou bien lui faut-il absolument, à elle aussi, la vertu permanente et infuse de charité?

500. — On conçoit assurément que Dieu puisse suffisamment élever et sanctifier notre volonté par de simples secours transitoires ou grâces actuelles, qui la mettent en état de faire un acte de vraie charité, comme certains secours et grâces analogues suffisent, nous l'avons vu, à la production des actes de foi et d'espérance (3). — Mais, tandis que ces deux dernières opérations n'entraînent pas nécessairement et immédiatement la collation des *vertus infuses* qui en sont la source normale et

(1) Ci-dessus, *Théorèmes XXX-XXXII et LII-LIII.*
(2) Aux *Théorèmes XXII et XXIV.*
(3) Cf. nos 211, 422.

habituelle, l'acte de charité est absolument inséparable de la *grâce sanctifiante* qui elle-même est inséparable de la *vertu infuse de charité ;* de sorte que pratiquement il n'y a jamais de *charité actuelle* sans *charité habituelle* dans l'âme surnaturalisée. — Nous étudierons plus loin la réalité et pour ainsi dire le mécanisme de ce phénomène sacré ; et nous verrons que, dans les cas de justification par la charité ou par la contrition parfaite, ce n'est pas précisément la vertu de charité qui est le principe de son acte, mais que l'inverse est plus vraisemblable.

501. — Quoi qu'il en soit, dès que la vertu de charité est infuse dans l'âme, et qu'elle doit, sous l'influx de la foi, produire son acte spécifique d'amour, elle y est rendue apte par des *grâces actuelles* qui lui sont accordées dans l'instant même, pour aider et sanctifier son libre choix, son obéissance à son motif, son élan vers son objet. — Pour que son action soit plus facile, plus prompte et plus joyeuse, elle est même munie par l'Esprit-Saint du don spécial de *sagesse.* Il convient, en effet, que l'âme unie à Dieu par la charité, et ainsi revêtue d'une sorte de *connaturalité* avec lui, comme dit saint Thomas, juge les choses du ciel et de la terre avec une sorte de goût divin, d'impression ou de *passion divines,* comme parle l'Aréopagite (1). Et quoique réellement la charité puisse déjà par elle-même produire dans l'intelligence cette promptitude, cette facilité, cette délicatesse, à reconnaître les manifestations de la bonté divine et à les apprécier suivant leur prix, ou à discerner les influences de la malice diabolique et à les mépriser selon qu'elles le méritent, il est cependant fort avantageux qu'un don particulier de l'Esprit-Saint accroisse cette heureuse et surnaturelle sensibilité de notre juge-

(1) « Dionysius dicit in II cap. *de divinis Nominibus* quod *Hierotheus est perfectus in divinis, non solum dicens sed et patiens divina.* Hujusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem quæ quidem unit nos Deo secundum illud *I ad Corinth.*, VI : *Qui adhæret Deo unus spiritus est.* Sic ergo sapientia quæ est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem ; sed essentiam habet in intellectu cujus actus est recte judicare. » (*Sum. Theol.*, 22, q. 45, a. 2.)

ment. Le nom le plus convenable pour ce don est celui de *sagesse*, qui désigne l'intelligence et l'appréciation des êtres et des faits contingents d'après la plus sublime de toutes les causes et de toutes les raisons éternelles, d'après le Bien lui-même (1).

502. — Ni la vertu de charité, ni le don de sagesse qui lui est inhérent, ne peuvent jamais s'acquérir par la répétition des actes qui en procèdent. Ce sont des puissances *essentiellement* infuses, auxquelles nous ne pouvons rien ajouter par l'*exercice* au point de vue de la force, de l'énergie, de la dynamique surnaturelle. Leur augmentation est l'œuvre de Dieu seul, et il l'opère par infusion immédiate. — L'augmentation du *mérite* que nous avons à aimer ne saurait produire cet effet ontologique, car elle appartient proprement à l'ordre moral. — Quant à l'habitude que nous pouvons contracter de former ou d'exprimer des actes d'amour, elle est purement naturelle et physiologique, ce qui ne veut pas dire du tout qu'elle soit inutile.

503. — Mais s'il ne faut pas diminuer le prix de la charité théologale en l'abaissant au niveau de nos puissances naturellement acquises, il ne faut pas l'exalter outre mesure en la confondant avec la *grâce sanctifiante* dont elle est seulement l'inséparable alliée, comme déjà nous le savons. — Objectivement, la grâce est comme la racine, la substance, le support de la vertu, de même que l'âme est la source et le fond commun d'où dérivent toutes les puissances psychologiques. Objectivement, la vertu de charité découle de la grâce sanctifiante, quoique l'acte de charité conduise logiquement à celle-ci et par son moyen à celle-là, comme nous l'expliquerons bientôt. Objectivement, la vertu de charité serait plutôt informée et vivifiée par la grâce qu'elle ne l'informerait et ne la vivifierait. La sainteté, la vie surnaturelle, sont premièrement dans la grâce et secondairement dans la vertu. Si la charité, relativement à la foi et à l'espérance, est une

(1) *Ibid.*, a. 3-5.

sorte d'âme ou de forme vitale, elle le doit elle-même à la grâce sanctifiante et habituelle (1).

504. — Il faut bien se garder surtout de la confondre avec la *personne du Saint-Esprit*, comme fit autrefois le *Maître des Sentences* (2), pour cela universellement blâmé de ses disciples et commentateurs. — Qu'il y ait une affinité particulière et très étroite entre la charité et le caractère hypostatique du Saint-Esprit; que la troisième vertu théologale procédant en quelque sorte des deux premières rappelle la troisième Personne divine procédant du Père et du Fils; que l'âme sanctifiée puisse représenter spécialement l'Esprit de sainteté, avoir ainsi le droit d'être considérée comme son habitation, constituer un domaine spirituel qui lui soit attribué par préciput, si je puis le dire, et par *appropriation* théologique, c'est ce que la révélation permet assurément d'affirmer. — L'on se gardera pourtant d'aller trop loin, et de glisser sur la pente où Pierre Lombard s'est laissé entraîner jusqu'à un regrettable excès de langage, sinon de pensée. J'aime à supposer qu'il aurait énergiquement répudié, s'il l'avait vue, la teinte panthéiste de sa théorie; et qu'il n'aurait jamais consenti à croire qu'une Personne divine fût la perfection accidentelle, surnaturelle sans doute, d'une volonté créée (3).

505. — La double exagération que nous venons de signaler, et qui aboutissait à l'identification de la vertu de charité avec la grâce sanctifiante ou même avec la personne de l'Esprit-Saint, provenait d'une exégèse trop

(1) C'est ce que la théologie scotiste, suivie par BELLARMIN, *de Grat. et Lib. Arbitr.*, l. I, c. VI, avait perdu de vue depuis le temps où saint Bonaventure (*in III Sent.*, dist. 17, a. 1, q. 3) se montrait au moins aussi favorable à la distinction qu'à l'identification de la charité avec la grâce. Très portée habituellement à multiplier les entités, cette théologie fameuse les supprimait ici d'une façon inopportune et illogique.

(2) *Lib. I Sentent.*, dist. XVII, § 18.

(3) Les principaux nominalistes, tels que G. BIEL et OCCAM, essaient de justifier le Maître des *Sentences* en l'interprétant dans ce sens, que tout mérite, toute sainteté, proviennent de la *volonté gratuite* ou *sanctifiante* de Dieu, et par appropriation, du *Saint-Esprit*. (Cf. ALTENSTAIG, *Lexic. Theol.*, f° 58, v°.) Nous inclinerions volontiers à penser comme eux.

superficielle, trop littérale, des textes soit bibliques soit traditionnels qui emploient souvent comme synonymes les termes de *grâce*, d'*amour*, de *charité*, de *sainteté*, d'*Esprit divin*. — L'autorité du concile de Vienne et du concile de Trente en a fixé définitivement la vraie signification, déjà bien comprise et bien élucidée par les princes de l'École. — Les Pères de Vienne distinguent nettement « la grâce informante, » c'est-à-dire habituelle, permanente, sanctifiante, et « les vertus, » c'est-à-dire surtout la foi, l'espérance et la charité; et ils font cette distinction à propos des « petits enfants » baptisés, évidemment incapables d'avoir des vertus acquises. Les « vertus » dont parle le décret conciliaire sont donc très certainement des *vertus infuses;* et par conséquent la charité infuse est réellement distincte de la grâce sanctifiante (1). — Le concile de Trente énumère séparément « la grâce et les dons » : la grâce, qui est « la cause formelle » de la justification; les dons, qui sont « la foi, l'espérance et la charité simultanément infuses dans la justification, avec la rémission des péchés. » Il parle séparément de « la grâce par laquelle nous sommes justifiés, » et de « la charité répandue dans les cœurs par l'Esprit-Saint (2). » Il s'agit donc bien aussi, pour les Pères de cette savante et infaillible assemblée, de perfections surnaturelles mais non divines, de grâce et de dons appropriés mais non identifiés au Saint-Esprit, d'une grâce et d'une charité toutes deux habituelles mais entièrement distinctes l'une de l'autre.

506. — A la différence de la foi et de l'espérance *théologales*, qui ont des objets et des motifs essentiellement relatifs à la vie présente dont ils supposent nécessairement que les ombres ou difficultés pèsent encore sur le sujet qui croit et qui espère, — la *charité théologale* a un objet et un motif qui n'impliquent nullement l'imperfec-

(1) Cf. CLEMENTIS V *definitio cum concilio Viennensi, de effectibus baptismi.* (DENZINGER, *Enchir.* n. 411.)

(2) *Sess. VI,* c. VII, et can. 11 *coll.* can. 28.

tion de notre existence terrestre, mais qui, au contraire, sont d'autant plus efficaces pour nous porter à aimer, qu'ils sont mis complètement à découvert et qu'ils apparaissent directement, immédiatement et par eux-mêmes à notre volonté glorifiée, au lieu de lui être présentés comme ici-bas par la grâce de la révélation et de la foi. La même *bonté divine* que nous aimons et pour laquelle nous aimons surnaturellement ici-bas, est précisément l'unique chose que nous aimerons dans le ciel, que nous aimerons encore uniquement à cause d'elle-même, et qui nous fera aimer en elle et à cause d'elle tout ce qu'elle-même daigne aimer de son éternel amour. — Quand donc l'homme, après la mort, après les épreuves du purgatoire s'il les a méritées, entre dans le royaume préparé aux fidèles amis de Dieu, sa foi et son espérance s'absorbent dans l'intuition et la fruition béatifiques; sa grâce sanctifiante se transforme en lumière de gloire; mais sa charité « demeure (1) » essentiellement et spécifiquement la même, toujours théologale et toujours habituelle, toujours surnaturelle et toujours infuse, — avec une parfaite *inamissibilité* et une extraordinaire *intensité*, que nul ange et nulle âme ne sauraient posséder en dehors de la vision béatifique (2).

§ 4. — L'acte de charité.

Théorème LXIX.

507. — *L'acte* essentiel *et* spécifique *de charité ne peut être confondu avec un amour divin surnaturel mais* intéressé; *ni avec un mouvement* supérieur *à l'amour divin surnaturel et désintéressé : il est formellement ce dernier amour.*

508. — L'acte propre de la charité ne peut consister à

(1) I Cor., XIII, 8.

(2) Cf. *Logique surn. subj.*, Théor. LXXIV.

être aimé, quoique il reçoive souvent cette récompense, cette consolation, mais sans pouvoir jamais en faire ni son but ni son motif, car il cesserait à l'instant d'être *soi-même* pour n'être plus qu'un amour d'espérance ou moins encore. — Il ne peut consister non plus à *vouloir simplement du bien*, à être bienveillant envers quelqu'un ou quelque chose. Cette bienveillance n'est qu'un effet de la charité, et un effet qui n'est pas exclusivement sien : car il procède parfois d'un amour inférieur, voire même d'une affection illicite ; et parfois aussi de la justice, de la prudence, de la crainte ou d'une simple vertu morale. — Il ne consiste pas davantage dans les actes qu'il *commande* ou *inspire*, soit à la volonté soit aux autres facultés humaines. Les œuvres de miséricorde, par exemple l'aumône et la correction fraternelle, ne sont donc pas strictement des actes de charité, mais des actes *dérivés* de la charité. — Un amour qui considérerait les hommes *en dehors* de la volonté divine, de cette infinie charité dont ils sont les objets secondaires, et qui se porterait cependant vers eux avec un entier désintéressement, avec un parfait dévouement, — ne serait pas pour cela seul un acte de charité théologale, mais tout au plus un acte de charité médiatement divine. — Toutes ces remarques éliminatoires résultent des principes antérieurement établis (1).

509. — L'acte propre de la charité immédiatement divine consiste donc uniquement dans le mouvement surnaturel de la volonté attirée et mue par le bien suprême, se délaissant elle-même et tout le reste pour aller à lui, pour se donner à lui, pour s'unir à lui en qualité de moyen appartenant complètement à sa fin, et adhérant pour l'amour d'elle à tout ce qu'elle veut et opère. Si une *analyse* réfléchie et parfaitement exacte de ces divers éléments n'est pas nécessaire à la *production* de l'amour théologal, ces *éléments* eux-mêmes sont pourtant indispensables à l'*essence* et à l'*existence* de cet acte surnaturel. — Il y

(1) Voir *Sum. Theol.*, 22, q. 27, a. 1, 2.

faut 1. une *volition active*, et non seulement une sensation, une impression et inclination plutôt passive; 2. une volition *déterminée par la bonté divine elle-même*, et non seulement par ses effets utiles, agréables, ou honnêtes; 3. une volition *tendant vers cette bonté suprême* connue et acceptée pour telle, — et non seulement vers une bonté subordonnée, finie, qui ne serait plus la vraie bonté divine et ne pourrait pas concourir à produire un acte théologal; 4. une volition allant et adhérant *totalement* au bien suprême, et ne lui donnant pas seulement une affection ou une bienveillance partielles, limitées, proportionnées à un bien fini, et absolument indignes de la bonté infinie.

510. — C'est donc à tort que, dans les controverses suscitées par le baïanisme et le jansénisme au sujet de l'acte de charité, certains voulaient y ajouter une *intensité*, une *ardeur*, une *persévérance*, une *fécondité*, qui ne rentrent pas dans son essence; tandis que d'autres inclinaient à en diminuer la totalité ou le désintéressement absolus, les regardant comme des perfections fort désirables à coup sûr, mais seulement accidentelles et accessoires. — La vérité se tient entre ces deux extrêmes; et il convient d'écarter d'ici toutes les préoccupations polémiques, apologétiques ou même pastorales, dont l'excès conduirait à fausser la théorie que nous venons d'énoncer et qui repose sur les principes de la révélation divine non moins que de la saine raison. Il ne s'agit plus aujourd'hui, grâce à Dieu, de faire prévaloir des tendances rigoristes ou des opinions larges et bénignes; de faire triompher les doctrines ultramontaines ou les opinions particularistes de quelques écoles septentrionales; de faire prédominer en théologie l'augustinianisme ou le thomisme sur le molinisme ou sur le congruisme. Heureusement débarrassés de toutes ces querelles, et paisiblement unis dans l'obéissance à l'Église Romaine, les théologiens peuvent facilement définir les limites naguère si vivement controversées de l'acte de charité théologale.

511. — Non, il n'est pas nécessaire, pour que cet acte soit vrai, complet, justifiant, qu'il soit fervent et enthousiaste, accompagné d'émotions ou de larmes, passionné et brûlant comme il se rencontre souvent chez les mystiques. — Il n'est pas nécessaire qu'il préserve infailliblement de tout péché mortel en faisant garder effectivement tous les commandements de Dieu, ni qu'il triomphe absolument de toutes les tentations graves, ni qu'il empêche toutes les faiblesses et toutes les hésitations, ni qu'il dure enfin jusqu'à la mort. — Sans aucun doute, il doit au moins *vouloir* donner à Dieu le *minimum* de service et de glorification fixé par Dieu même, et comprenant l'abstention de toute faute mortelle : autrement il ne serait pas un amour *total* et *sincère*. Mais il n'est pas tenu de vouloir, d'accomplir surtout, le *maximum* proposé et conseillé par Dieu aux parfaits. — Dans les imparfaits eux-mêmes, la charité essentielle peut exister et produire ses résultats pareillement essentiels. Il n'y a pas *deux charités* spécifiquement distinctes, l'une simplement *initiale* et *incapable* de justifier, l'autre *achevée* et *justifiante*. Il n'y en a qu'*une*, toujours entière et toujours sanctifiante, bien qu'elle admette une grande variété de degrés accidentels, producteurs eux-mêmes de fruits et de mérites précieux mais seulement accessoires.

512. — Quand Dieu nous commande de l'aimer « de tout notre cœur, de tout notre esprit, de toute notre âme, de toutes nos forces (1), » c'est la charité *essentielle* qu'il nous prescrit à tous, avec son *minimum* d'obligations graves et universelles. — Quand le Rédempteur nous affirme que « si quelqu'un *aime* son Père, son Père l'aimera, » et que les divines Personnes « viendront à lui et demeureront en lui (2), » c'est encore de la charité *essentielle* qu'il parle, et c'est le même *minimum* de rigoureux devoirs qu'il réclame d'elle pour qu'elle soit justifiante. — Et si, expliquant le pardon accordé à Madeleine

(1) Matth., xxii, 37.
(2) Joan., xiv, 23.

pénitente et aimante, il dit qu'elle « a beaucoup aimé (1), » ce n'est pas une quantité ni une qualité *accidentelles* qu'il loue dans son amour repentant, mais bien le désintéressement et la souveraineté qui font que *toute charité* mérite d'être appelée un « grand amour. » — Quand le concile de Trente décrit, après la genèse de la foi et de l'espérance, ce « commencement d'amour de Dieu comme source de toute justice » qui inspire la haine du péché, la pénitence, le désir des sacrements, la résolution d'une vie nouvelle; puis quand il enseigne que c'est « la disposition à la justice même, » disposition dont le Sauveur a dit : « Ayez confiance, mon fils, vos péchés vous sont remis (2); » enfin quand il déclare que « la justification elle-même suit cette disposition ou préparation (3), » — l'amour *commençant* auquel il attribue cette heureuse conséquence est la *charité même*, considérée dans son début *chronologique* mais possédant déjà tous ses éléments ontologiques, et ne devant pas être confondue avec ses préliminaires psychologiques tels que l'amour d'espérance, la contrition imparfaite, la confiance en la divine miséricorde (4).

513. — *b*) A l'inverse, il ne suffit pas, pour que l'acte

(1) Luc., vii, 47.

(2) Matth., ix, 2.

(3) Conc. Trident., sess. VI, cap. vi. — Sur ce chapitre fameux, voir Jos. Benaglio, *dell' Attrizione quasi materia e parte del sacramento della penitenza :* cet ouvrage est un véritable chef-d'œuvre trop peu connu des théologiens. Voir aussi nos *Theses de pœnitentia*, etc., soutenues au Collège Romain en 1863 (p. 6-11).

(4) Si les théologiens qui, les premiers, ont affirmé la nécessité « d'un certain acte d'amour de Dieu » dans l'attrition, pour que celle-ci suffise à la validité du sacrement de pénitence, avaient mieux étudié le *chapitre VII*e de la *VI*e *session* du concile de Trente, où ils croyaient avoir découvert cette nécessité, ils auraient acquis la conviction que ce *chapitre* ne parle pas précisément de l'attrition et du sacrement de pénitence, mais de la justification *en général :* et que la célèbre formule « *diligere incipiunt* » insérée dans le texte conciliaire se rapporte à la charité elle-même tout simplement. — Et si les scolastiques paraissaient être plus *nombreux,* du temps d'Alexandre VII, à « nier la nécessité d'un amour divin quelconque dans la susdite attrition, » c'est tout bonnement parce qu'ils voyaient plus exactement le but et la portée des paroles du concile. (Cf. Alexandri VII *decretum*, 5 maji 1667, *super attritione ex metu gehennæ.*) — Observons toutefois que la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, n° 36, entend aussi l'*amour initial* d'un simple amour d'espérance dans l'attrition.

de charité théologale soit vrai, complet, justifiant, qu'il ait pour objet ou pour motif quelque bonté finie, simple dérivation ou manifestation de la bonté infinie et substantielle; ni surtout qu'il sacrifie à Dieu une partie seulement des choses qui lui sont opposées, se réservant d'en aimer l'autre partie. — Comme déjà nous l'avons vu, un acte d'amour ayant un autre objet ou un autre motif que Dieu même n'est plus un acte de charité proprement dite, de charité théologale; et fût-il d'ailleurs réellement surnaturel, comme l'est vraiment l'amour d'espérance, on ne saurait lui attribuer un caractère et une puissance exclusivement propres à la charité. — Quand le Seigneur dit : « Si quelqu'un m'aime, *moi,* mon Père l'aimera, *lui* (1), » le mot *aimer* a le même sens dans les deux parties de cette déclaration; et comme Dieu nous aime uniquement d'un amour de *charité,* sans aucun intérêt ni recherche d'utilité ou de plaisir, évidemment il nous faut l'aimer aussi d'un amour de charité pour avoir droit à sa divine amitié. — La même égalité, autant qu'elle peut s'établir entre Dieu et l'homme, est affirmée ou clairement supposée dans tous les autres textes sur lesquels se base la doctrine de la justification par l'amour de Dieu. — Il ne servirait de rien, pour en obscurcir la lumière, de dire que la charité parfaite est trop difficile, trop rare, pour que Dieu l'exige à défaut du sacrement de pénitence, dans la réconciliation et le salut des pécheurs; que l'amour justifiant est donc purement et simplement celui d'espérance avec un commencement de charité. En vérité, Dieu n'est pas plus embarrassé de donner une grâce efficace de charité qu'une grâce d'amour d'espérance; et le motif de la charité, de la contrition parfaite, n'est point trop rare et trop difficile. — Mais qu'on n'aille pas élever au rang des actes de vraie charité ces *velléités* d'aimer Dieu, ces demi-repentirs, ces tentatives de conversion, qui ne donnent pas à Dieu le cœur tout entier et qui seraient plutôt coupables, même

(1) JOAN., XIV, 21, 23.

fort coupables, s'ils étaient pleinement raisonnés et conscients, et s'ils réduisaient systématiquement la bonté infinie à la catégorie des biens finis. L'acte de charité peut succéder à ces mouvements très imparfaits, mais sûrement il ne s'identifie aucunement avec eux.

Théorème LXX.

514. — *L'acte de charité peut être* sans mesure *envers Dieu, mais non pas envers les créatures; ses* perfections accidentelles *servent grandement à perfectionner la vertu infuse de charité et la grâce sanctifiante, tandis que ses imperfections accidentelles peuvent être pour celles-ci une cause de fâcheux stationnement, sinon une occasion de ruine totale.*

515. — Bien que l'acte de vraie charité soit essentiellement et toujours *un acte d'amour parfait*, il peut cependant être *un acte plus ou moins parfait* dans cette parfaite espèce d'amour. Et la raison en est, suivant la belle doctrine de saint Thomas, que si nous pouvons et devons aimer Dieu *tout entier*, c'est-à-dire lui en soi et en ses œuvres; que si nous pouvons et devons l'aimer *entièrement*, c'est-à-dire en lui rapportant tout notre être et tout notre avoir, nous n'avons ni le pouvoir ni le devoir d'*égaler* notre amour nécessairement fini à son amabilité nécessairement infinie (1). — Il y aura donc toujours un écart immense entre notre charité et son objet. Sa perfection à elle consistera dans la diminution progressive de cet écart (2). Ayant débuté par bannir de l'âme toute attache au péché mortel, ce qui est le premier et absolument nécessaire degré des *commençants*, — elle combattra énergiquement l'affection au péché véniel, ce qui est le deuxième degré particulier aux *progressants*, — et finalement elle arrivera jusqu'à la pleine conformité de tous les mouvements libres de la volonté humaine avec la

(1) *Sum. Theol.*, 22, q. 27, a. 5.
(2) *Ibid.*, a. 6.

volonté divine, ce qui est le troisième et suprême degré des *parfaits* (1).

516. — Aimer Dieu *sans mesure* est donc, suivant un mot très heureux de saint Bernard, la vraie mesure d'aimer Dieu (2). En effet, il ne s'agit pas, dans les vertus théologales, de garder un juste milieu déterminé par la raison, — comme dans les vertus morales où l'objet et le motif étant *finis*, les sentiments qu'ils nous inspirent pourraient facilement devenir *excessifs*. Dans la charité au contraire, l'objet principal et le motif formel sont l'*infinie* bonté divine qui ne peut jamais être dépassée par notre amour : celui-ci n'a donc jamais besoin d'être ramené par la raison à de justes limites (3). On ne saurait trop aimer Dieu, sa bonté, sa volonté, son amour pour lui-même et pour tout ce qu'il aime. — Quant aux *créatures*, nous pourrions certainement trop les aimer si nous ne les aimions pas en Dieu, pour Dieu, et comme Dieu veut que nous les aimions. La raison doit donc intervenir ici et empêcher tout excès; de même qu'elle doit mesurer, régler et tempérer les actes qui nous sont inspirés par la charité proprement dite, et que saint Thomas appelle ses « actes extérieurs. » — La charité et la raison jugeront d'un commun accord si nos oraisons, nos pénitences, nos travaux, sont suffisants ou excessifs au service et pour la gloire de Dieu (4); mais elles sont nécessairement unanimes aussi à déclarer que l'amour des plus grands saints demeurera totalement inégal à son principal objet durant l'éternité entière.

517. — Cette double distinction, d'abord entre l'amour

(1) Cf. DEUT., VI, 5; MATTH., X, 37; XXII, 37, etc. — Voir aussi la théorie exposée par S. THOMAS, *ibid.*, q. 24, a. 9.

(2) *De diligendo Deo*, cap. I.

(3) « Affectio illa cujus objectum subjacet judicio rationis est ratione mensuranda. Sed objectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit judicium rationis et ideo non mensuratur ratione sed rationem excedit. » (*Sum. Theol.*, 22, q. 27, a. 6, 3m.) — Dans la foi et dans l'espérance, il en va respectivement de même : on ne saurait jamais excéder en croyant et en espérant ce qui est vraiment de Dieu.

(4) « Nec est simile de interiori actu charitatis et exterioribus actibus... (qui) sunt *commensurandi* et secundum charitatem et secundum rationem. » (*Ibid.*)

de Dieu et l'amour des œuvres de Dieu, puis entre l'acte intérieur et les actes extérieurs de la charité, nous explique comment la théologie peut reconnaître plus de vertu et de mérite en certains actes d'amour théologal, et moins en certains autres, — non point seulement en raison d'une ferveur accidentelle supérieure ou inférieure, mais bien en raison de l'*objet secondaire* ainsi aimé. Par exemple, la charité envers les amis est métaphysiquement meilleure, — mais la charité envers les ennemis est moralement plus méritoire; la charité explicite envers Dieu seul est métaphysiquement bien préférable à la charité explicite envers le seul prochain, — mais celle-ci est moralement plus difficile et par conséquent peut être considérée comme la perfection de la loi chrétienne, suivant la doctrine de l'apôtre saint Jean (1).

518. — L'intensité des *actes* de charité, leur énergie, leur ferveur, constitue au jugement de Dieu un titre à l'accroissement de la *vertu* d'où ils procèdent. Quand donc volontairement et librement nous perfectionnons notre façon d'aimer, Dieu récompense notre mérite en perfectionnant notre puissance surnaturelle d'aimer : il l'enracine plus avant dans notre volonté, il lui soumet davantage nos diverses facultés, même les plus humbles et partant les plus difficiles à vaincre (2). — Les actes faits sans un degré spécial d'effort et d'ardeur ne sont, d'après le Docteur angélique, qu'une simple disposition ou préparation à un accroissement futur de la charité infuse, quoique d'ailleurs ils soient dès à présent méritoires de la vie éternelle (3). — Pour ceux qui sont lents et tièdes, mais qui suffisent pourtant à l'accomplissement de nos obligations essentielles en fait de charité

(1) Cf. Hieronym., *Comment. in Epist. ad Galatas*, l. III, c. 6. — *I et II Ep.* Joan., passim. — *Sum. Theol.*, 22, q. 27, a. 7-8.

(2) « Charitas augetur solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat charitatem, id est, secundum quod magis reducitur in actum illius ac magis subditur illi. » (*Ibid.*, q 24, a. 5.)

(3) *Ibid.*, a. 4-8.

théologale, ils ne diminuent ni ne détruisent cette vertu habituelle ou infuse. La culpabilité résultant de leur tiédeur, de leur rareté, ou de quelque autre défaut véniel, ne détermine pas Dieu à retirer totalement ou partiellement le concours surnaturel qu'il prête à la charité, et sans lequel ni la charité ni aucune autre vertu ne saurait subsister. — Mais les péchés véniels peuvent du moins avoir le fâcheux effet d'empêcher les grâces actuelles d'être fort abondantes et fort capables de provoquer des actes de charité nombreux, zélés, intenses. Ce ralentissement de leur production intérieure et de leurs manifestations extérieures encourage indirectement les mauvaises passions, seconde de la même manière les tentations, et ainsi finit par mettre en grave danger la charité et la grâce sanctifiante elles-mêmes.

519. — Car, très malheureusement, l'acte d'amour théologal n'est pas invincible en ce bas monde; et la vertu infuse de charité n'y est pas inamissible, sauf en des cas tout à fait extraordinaires de « confirmation en grâce. » — Il peut se faire et fréquemment il arrive que la volonté s'attache à quelque faux plaisir, à quelque fausse utilité, réprouvés absolument par Dieu et entraînant nécessairement à leur suite la rupture de l'amitié, de l'union surnaturelle, qui existait entre lui et l'homme. — Il peut même se faire que la volonté prenne catégoriquement parti contre l'infinie et suprême bonté, refusant désormais de la tenir pour telle et lui déclarant haine et guerre. Moins fréquente que la première, cette seconde forme de rupture est manifestement plus coupable, plus odieuse, plus redoutable dans ses conséquences. — Que tout péché mortel, que surtout le péché haineux contre Dieu, détruise immédiatement la vertu de charité, c'est évident pour quiconque observe qu'elle ne peut subsister sans le concours divin déjà allégué précédemment, et que Dieu ne peut le prêter qu'à ses amis sincères. Comment, en effet, surnaturaliserait-il

ainsi une volonté qui précisément lui refuse obéissance et amour? Tout ce qu'il peut miséricordieusement lui accorder, c'est la possibilité du repentir et du pardon (1).

§ 5. — Fécondité propre a l'acte de charité.

Théorème LXXI.

520. — *Nécessairement et en vertu de sa propre essence, l'acte de charité théologale est un* principe *incomparable de* glorification *extérieure pour* Dieu, *de* sanctification *intérieure pour l'*Église.

521. — La fécondité de l'acte, et par lui de la vertu même de charité, est merveilleusement puissante, comme il convient du reste à l'acte et à la vertu les plus parfaits de la vie surnaturelle. — *De soi*, cet acte théologal est très glorieux pour Dieu, très avantageux pour nous, très utile pour le prochain. — *Par les autres actes* qu'il inspire, commande et fait exécuter, il multiplie et propage indéfiniment sa propre fécondité, sa fécondité immédiate et nécessaire. — Notre future *Étude morale* de la charité traitera de ces actes *impérés;* quant au présent *Paragraphe*, il examinera en deux *Théorèmes* les fruits que l'acte *propre* ou *élicite* d'amour théologal produit, d'abord relativement à Dieu et au prochain, et ensuite par rapport au sujet aimant.

522. — *a*) L'amour ne serait pas sincère et désintéressé comme la charité doit l'être, s'il ne *voulait* du bien à son objet, et s'il ne lui en *faisait* réellement. — Dieu étant infini, quel bien pouvons-nous lui vouloir et lui faire? Assurément aucun bien qui lui soit intérieur, qui s'ajoute substantiellement ou accidentellement à son essentielle et immense bonté. Nous ne pouvons qu'ap-

(1) Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 24, a. 10-12; Concil. Trident., *sess. VI*, c. 12, 13, 15; can. 16, 23.

prouver et louer celle-ci, nous réjouissant de ce qu'elle existe, et reconnaissant qu'elle est l'unique principe et l'unique fin suprême de la nôtre. — Mais par le fait de cette approbation joyeuse et laudative que nous lui offrons, puis de cette relation que nous constatons et que nous confirmons librement entre nous et elle, nous entrons en possession d'un moyen très efficace de procurer à Dieu un bien qu'il daigne rechercher et accepter : c'est *sa gloire extérieure*, raison première et dernière de toutes ses œuvres de création et de sanctification, de rédemption et de consommation. Les moindres actes de notre vie, surtout les volontaires et libres, peuvent contribuer à l'augmentation de cette gloire divine; mais l'acte de charité surnaturelle, à cause de sa perfection suréminente, y est plus efficace que tous les autres; et il tient le premier rang dans ce concert de louanges objectives et subjectives que le chœur béni des anges, des hommes, des êtres inférieurs eux-mêmes, exécute depuis l'origine des choses en l'honneur du Bien, et qu'il exécutera durant toute l'éternité sans relâche ni défaillance, réparant ainsi très surabondamment les blasphèmes de la troupe maudite des démons et des damnés.

523. — *b*) L'acte de charité envers le *prochain* s'inspire essentiellement et uniquement, nous l'avons vu, de l'amour que Dieu a pour lui, — amour nécessairement effectif, voire efficace en quelque manière et à quelque degré. En est-il de même du nôtre, et faisons-nous surnaturellement du bien aux hommes par le seul fait de les aimer? Je ne crains nullement d'exagérer en disant que oui. — Car l'amour théologal envers nos frères est une des formes principales de l'*unité* qui règne dans l'ordre surnaturel, dans le monde de la grâce, dans la sainte Église épouse et corps mystique du Christ. Si Dieu reconnaît les siens à ce qu'il les aime, il les reconnaît aussi à ce que nous les aimons. — Or cette *unité* n'est pas purement théorique et abstraite, comme celle des logiciens ou des mathématiciens. Elle consiste dans

une sorte de *consanguinité* surnaturelle, comme disent les Pères, de *connaturalité* spirituelle, comme dit saint Thomas d'Aquin, d'*association à la divine nature*, comme avait dit leur maître à tous, l'apôtre saint Pierre (1). Et de cette communauté plus ou moins intime de vie morale, résulte ce que les symboles de la foi appellent depuis dix-neuf siècles la *communion des réalités saintes entre les saints,* la communion des grâces et des mérites entre les âmes unies par la sainteté de la foi catholique à Dieu d'abord, et puis entre elles. — Parmi les grâces et les mérites ainsi communiqués dans l'Église et par elle, c'est évidemment la *charité* qui tient le premier rang pour l'intensité comme pour l'efficacité. C'est elle qui alimente avec le plus d'abondance le trésor de la *communion des saints*. Soit qu'elle ait Dieu seul pour objet explicite de son affection, soit qu'elle l'étende explicitement aussi au prochain considéré universellement ou individuellement; soit qu'elle se contente de former son acte propre et interne, soit qu'elle suscite et anime une foule d'actes externes dans lesquels on la voit pour ainsi dire s'incarner et se compléter, — elle est véritablement l'âme et le principe moteur du monde chrétien.

Théorème LXXII.

524. — *Contrairement à l'hérésie baïaniste et conformément à la Tradition catholique, nous tenons pour entièrement certain que* l'acte *de charité* justifie immédiatement *et quelle que soit son intensité, pourvu qu'il implique au moins le désir du baptême ou de l'absolution.*

525. — C'est principalement dans l'âme qui lui sert de *sujet* que la charité théologale manifeste la force admirable de sa fécondité. Sans doute il n'y a pas de vertu ni d'acte surnaturels qui n'augmentent la perfection de l'être auquel ils appartiennent. Mais il n'y en a pas qui

(1) Voir notre *Metaphysique surnaturelle fondamentale.*

lui donnent autant que l'amour de charité. — Si l'amour d'espérance est tout spécialement utile pour inspirer une attrition sincère et confiante, il ne suffit point à former une contrition parfaite, qui justifie avant même qu'on puisse réaliser le désir d'être baptisé ou absous. Tout au plus suffirait-il à constituer *un mérite de convenance*, non pas de droit rigoureux, à des grâces plus complètes et capables de provoquer un acte de contrition parfaite, justifiante, dans l'âme du pécheur repentant auquel manquerait la possibilité de recevoir le sacrement de baptême ou de pénitence (1). Mais c'est tout ce qu'on doit attribuer de pouvoir à cet amour d'espérance, relativement à la justification exceptionnelle en dehors de la voie sacramentelle. — Au contraire, l'acte de charité justifie toute personne qui va le produire sans posséder encore la grâce sanctifiante; et la vertu de charité, par le fait qu'elle existe dans un homme, prouve absolument qu'il est en état de justice et de sainteté. — Tel est le fait doctrinal dont nous allons donner sommairement les preuves, mais dont nous étudierons un peu plus longuement le mécanisme psychologique, si nous osons parler ici ce langage fort moderne.

526. — *a*) Avant l'apparition du néfaste professeur de Louvain Michel de Bay, la puissance justifiante de l'acte de charité théologale était universellement reconnue par les docteurs catholiques, et nul ne songeait à la discuter pour la révoquer en doute. Sous prétexte de remonter aux vraies sources théologiques, à la Bible, aux Pères, à l'Évêque d'Hippone principalement, Baïus enseigna que « la charité parfaite et sincère, procédant d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi nullement feinte, peut se trouver sans la rémission des péchés, soit dans les catéchumènes soit dans les pénitents (2); » que « cette

(1) Dans ce sens, cf. PERRONE, *de Virtutibus Theologicis*, de charitate, n. 141 et seq. Nous n'oserions être affirmatif en ce point, et nous avons préféré ne pas le signaler au *Chapitre II*.

(2) « 31. — Charitas perfecta et sincera, quæ est ex corde puro et conscientia

charité, qui est la plénitude de la loi, n'est pas toujours jointe à la rémission des péchés (1); » que « le catéchumène vit justement, droitement et saintement, qu'il observe les commandements de Dieu et accomplit la loi par la charité, avant d'obtenir la rémission des péchés qui enfin se reçoit dans les ondes baptismales (2); » qu' « un homme en état de péché mortel et sous le coup de la damnation éternelle peut avoir la vraie charité, et que la charité même parfaite peut coexister avec une faute digne des peines éternelles (3); » qu' « en dehors du cas de nécessité ou de martyre, la contrition, même accompagnée de la charité parfaite et du désir de recevoir le sacrement (*de baptême ou de pénitence*), ne remet point le péché sans la réception actuelle du sacrement (4). » — Le novateur était franc et hardi : la charité la plus sublime et la plus intense n'entraînait pas à sa suite la justification; son impuissance était radicale, essentielle; les deux exceptions des cas de nécessité ou de martyre ne faisaient que confirmer le principe; et ce principe lui-même n'était au fond que celui des luthériens et des calvinistes sur l'absolue destruction des forces humaines par le péché du premier homme : car c'était un droit *naturel* pour l'humanité de posséder la gloire et la grâce *surnaturelles* primitivement accordées à sa nature, et leur perte en Adam devenait en nous

bona et fide non ficta, tam in catechumenis quam in pœnitentibus potest esse sine remissione peccatorum. »

(1) « 32. — Charitas illa, quæ est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum. »

(2) « 33. — Catechumenus juste, recte et sancte vivit, et mandata Dei observat ac legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum quæ in baptismi lavacro demum percipitur. » — Les propositions 31-33 qui viennent d'être rapportées sont tirées du traité *de Caritate*.

(3) « 70. — Homo exsistens in peccato mortali, sive in reatu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem; et charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu æternæ damnationis. »

(4) « 71. — Per contritionem etiam cum charitate perfecta et cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti. » — Les propositions 70-71 ne se lisaient pas dans les œuvres imprimées de Baïus : « Elles paraissent, dit Scheeben (*Kirchenlex.*, t. I, col. 1857, 2e édit.), extraites de ses leçons ou de ses cahiers, peut-être de ceux de ses adhérents. »

une absolue corruption de cette *nature* elle-même. — Saint Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII condamnèrent de la manière et aux dates que nous avons précédemment indiquées (1) cette théorie baïaniste : ils obligèrent ainsi la théologie à garder fidèlement ses voies traditionnelles, et à tenir pour justifiantes la charité théologale et la contrition parfaite ou motivée par cette charité proprement dite. — Nous verrons ailleurs (2) comment le pape Pie VI réprouva aussi l'un des corollaires les plus fameux et les plus impitoyables que Baïus et les jansénistes déduisaient de leur désespérante doctrine, et qu'ils traduisaient par la nécessité pratique d'avoir la charité parfaite, voire très parfaite, pour être apte à recevoir l'absolution sacramentelle. Cette réprobation d'une conséquence logique fut une nouvelle et très éloquente condamnation du principe : car si la simple attrition, avec ou sans un commencement d'amour surnaturel, est assez efficace pour disposer complètement le pécheur à être absous, la contrition parfaite qui inclut nécessairement la charité doit avoir une force supérieure, et justifier avec le simple désir de recevoir le sacrement.

527. — C'est ce que le concile de Trente enseignait déjà très clairement, très explicitement, quelques années avant l'éclat de l'hérésie baïaniste. « Il arrive que la contrition soit quelquefois (*rendue*) parfaite par la charité, et qu'(*alors*) elle réconcilie l'homme avec Dieu, avant que ce sacrement (*de pénitence*) ne soit effectivement reçu ; néanmoins cette réconciliation ne doit pas être attribuée à la contrition elle-même sans le désir, qui est inclus en elle, du sacrement (*susdit, ou même du baptême pour les catéchumènes*) » (3). — Ce mode extrasacramentel de justification n'existe donc pas chaque fois qu'il y a contrition ; mais seulement *quelquefois* et lorsqu'il y a contrition

(1) Ci-dessus, nos 468-469.
(2) Au Traité *du sacrement de Pénitence*.
(3) *Sess. XIV*, de pœnitentia, c. 4.

parfaite, c'est-à-dire contrition *perfectionnée par la charité*, inspirée et motivée par elle. La contrition non parfaite, « qui est appelée attrition, » et qui a des motifs intéressés quoique d'ailleurs légitimes, « ne peut par elle-même et sans le sacrement de pénitence conduire le pécheur à la justification » (1) : non pas certes qu'elle tolère l'affection au péché ou qu'elle y résiste mollement; mais parce qu'elle n'a point pour motif l'amour désintéressé qui est essentiellement le plus parfait de tous et qui rétablit nécessairement l'amitié surnaturelle entre l'homme et Dieu. Sous les autres rapports, la contrition et l'attrition sont égales; et il n'est pas impossible que l'attrition soit plus émue et plus émouvante que la contrition. Ce qui les différencie, c'est l'amour théologal qui est dans l'une sans être dans l'autre; et c'est bien à lui, à lui seul, qu'il faut attribuer l'efficacité de la contrition parfaite, sans diminuer pour cela l'importance du sacrement que Dieu a institué pour les pécheurs, et que les pécheurs ne sauraient rejeter ou négliger sans se déclarer par le fait impénitents et indignes du pardon divin.

528. — Avant le concile de Trente, l'Église enseignait ouvertement que si l'amour pervers enlaidit horriblement l'âme humaine et la rend abominable aux yeux de Dieu, le pur amour de charité excité en elle par la grâce prévenante lui donne ou lui rend une telle beauté surnaturelle, qu'elle devient ou redevient l'épouse sainte de son Rédempteur. C'est, par exemple, la théorie de saint Bernard (2), de saint Grégoire le Grand (3) et de ce même saint Augustin (4) dont Baïus prétendait se faire le fidèle écho en niant que la charité pût nous justifier, à moins que nous ne fussions martyrs ou exposés à mourir sans sacrements. Quand donc il accusait les docteurs de l'École d'avoir innové sur ce point de capitale impor-

(1) *Ibid.*
(2) *Epist.* 107, n. 8 ; *in Cantic.*, sermo 83, n. 3.
(3) Ou d'un autre auteur ancien, *in Psalm.* XXXI, 5.
(4) *De Trinit.*, l. XV, c. 18 : *in Epist. I Joan.*, tr. IX, n.

tance, il joignait l'ignorance ou l'impudence, celle-ci probablement, à une insoutenable calomnie dont le concile de Trente, dans le passage précédemment cité, fait bonne et définitive justice; car, bien que sa doctrine ne soit pas exprimée sous la forme d'une définition de foi et munie d'un anathème, elle n'en consacre pas moins solennellement la prédication ecclésiastique et pontificale des quinze siècles antérieurs.

529. — La révélation biblique lui avait préparé les bases les plus solides et les plus tangibles dans cette déclaration de la Sagesse éternelle : « J'aime ceux qui m'aiment (1); » dans cette sentence de la même Sagesse incarnée : « De nombreux péchés lui sont remis, parce que son amour a été grand (2); » dans ce principe de l'apôtre saint Jean : « Quiconque aime (*Dieu*) est né de Dieu (3). » — Et nous en avons déjà dit la raison foncière, philosophiquement évidente, entièrement digne de Dieu et de son immense bonté : il ne se peut faire que Dieu ne rende pas amour pour amour, charité pour charité, amitié pour amitié; il ne se peut faire que son amour infiniment pur et droit s'accorde à quelque personnalité demeurant impure et coupable; et si elle a été précédemment telle, nécessairement elle ne l'est plus quand Dieu l'aime; leur mutuel amour l'a justifiée. — Au point de vue surnaturel et théologique, cette explication est singulièrement renforcée par l'impossibilité où se trouve l'âme de faire un acte de charité théologale sans que Dieu l'y aide par sa grâce, et par l'impossibilité où il se trouve lui-même, tout Dieu qu'il est et justement parce qu'il est Dieu, de donner sa grâce pour se faire surnaturellement aimer d'une âme demeurant criminelle et indigne de lui : si donc, encore une fois, elle a été précédemment telle, nécessairement elle cesse de l'être quand elle aime; la grâce qu'elle a pour aimer est aussi

(1) Prov. viii, 17.
(2) Luc. vii, 47.
(3) I Joan., iv, 7.

une grâce pour être purifiée en aimant, comme l'expliquera le *Théorème* suivant.

530. — Rappelons que c'est bien à la *charité elle-même* et non à ses perfections ou qualités accidentelles, si brillantes qu'elles puissent être, qu'il faut attribuer son pouvoir de justifier. Une grande intensité, une fermeté éprouvée par les tentations, une longue et persévérante durée, une attention délicate à éviter les retours sur soi-même, ne possèdent certainement pas la valeur métaphysique ou morale essentielle à l'acte et à la vertu dont elles ne sont que l'accessoire et le surcroît. — Saint Thomas a donc raison d'affirmer que la contrition parfaite justifie même avec une médiocre douleur sensible, « pourvu que la douleur spirituelle suffise à l'essence de la contrition » (1). — Les exigences de Baïus et des jansénistes ne sont ni justifiées ni en réalité sincères : elles ont pour but de reprendre et de nier en pratique ce qu'il est très difficile de ne pas reconnaître et concéder en théorie; après avoir dû confesser qu'en droit la charité justifie quelquefois, on s'efforce d'établir qu'en fait elle

(1) *In IV Sentent.*, dist. 17, q. 2, a. 5, *quæstiuncula* 3, sol. 3 : « Contritio... habet duplicem dolorem : unum *rationis*, qui est displicentia peccati commissi; et hic potest esse adeo parvus quod non sufficiat ad rationem contritionis, ut si minus displiceret ei peccatum quam debeat displicere separatio a fine; sicut etiam amor potest esse ita remissus quod non sufficiat ad rationem charitatis; — alium dolorem habet in *sensu* : et parvitas hujus non impedit rationem contritionis, sed quasi ex accidenti ei adjungitur, et iterum non est in potestate nostra; sic ergo dicendum quod quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet. » — Parmi les théologiens mal inspirés qui ont nié cette vérité dont nous parlerons longuement au Traité du sacrement de *Pénitence*, le rigoriste Patuzzi (*Quæstiones dogmaticæ de divina charitate*, c. II, § 3, n° 10; apud Migne, *Cursus Theol. compl.*, t. XIII, col. 1348-1349) invoque un argument tout-à-fait extraordinaire et digne d'être signalé. Le concile de Trente, dit-il avec les premiers commentateurs, compte parmi les *dispositions* à la justification l'acte de charité « qui commence à aimer Dieu comme source de toute justice. » (*Sess. VI*, c. 6.) « Or, continue Patuzzi, cet acte n'est pas justifiant, puisque il *précède* la justification et ne la confère pas. » Et le même Patuzzi en appelle au *Catechismus conc. Trident.* (p. II, *de Pœnit.*, n° 4) dont le texte est effectivement assez exigeant. Que ne citait-il tout simplement le concile lui-même, qui dit formellement : « Hanc dispositionem seu præparationem *justificatio ipsa consequitur* ? » (*Ibid.*, c 7.) Que ne rappelait-il S. Thomas, déclarant que l'acte de charité est une *disposition nécessitante* suivie immédiatement de la justification ? (Cf. ci-dessus n° 527.)

ne justifie jamais, ou que du moins il n'est jamais sûr qu'elle ait justifié telle ou telle âme aimante et repentante.

531. — Relativement au désir, au *vœu*, de recevoir le sacrement de baptême ou de pénitence, il est utile de faire la double hypothèse que voici : tantôt le sujet de la charité parfaite pensera réellement à la nécessité d'employer ces moyens providentiels de salut; tantôt il n'y pensera pas et peut-être même n'y pourra-t-il absolument penser, faute de connaissance et d'instruction suffisantes. — Dans le premier cas, son désir devra sûrement être *explicite*, puisque autrement il refuserait d'obéir à une loi divine très importante, et n'aimerait point Dieu par-dessus tout. S'il veut formellement ce que Dieu veut, il est immédiatement justifié dans son acte et par son acte de charité; mais si, dans la suite, il manque à sa résolution et refuse d'être baptisé ou absous, il commet sans aucun doute un péché mortel, qui cependant ne fait pas revivre les péchés antérieurement remis sous l'influence de la charité et de la contrition parfaite. — Dans le deuxième cas, son désir ne peut être explicite; mais il est manifestement implicite et renfermé dans cet amour, dans ce repentir, que nous supposons sincères et qui embrassent sans réserve tous les commandements divins à observer, tous les péchés mortels à éviter. La justification s'opérera donc sans le vœu formel du sacrement; et comme au cas précédent, si par la suite le sujet mieux instruit ou plus attentif ne remplissait pas son devoir, il commettrait une faute grave qui lui ferait perdre la grâce sanctifiante, mais qui ne prouverait pas l'invalidité et n'annulerait pas l'effet de sa justification première.

Théorème LXXIII.

532. — *Dans la justification par la charité ou la contrition parfaite, l'*acte d'amour théologal *n'est pas une* cause *mais une* condition influant réellement *sur la sanctification :*

c'est à la grâce actuelle *qu'il doit sa production ; et bien qu'infuses* simultanément *avec cette grâce, ni la sainteté ni la charité* habituelles *ne sont les* causes *ou* principes *de l'acte justifiant.*

533. — Si le fait de la justification de l'acte théologal de charité ne peut être contesté, les explications ou descriptions qui en ont été données ne sont pas toutes incontestables. Plusieurs ont une apparence désagréable, qui les ferait presque ressembler à des cercles vicieux dans lesquels on affirmerait que l'acte de charité précède la vertu infuse et qu'il en est cependant le résultat et le fruit; ou bien que Dieu justifie d'abord le parfait pénitent afin de pouvoir en être aimé théologalement, quoique cependant il l'ait justifié en se voyant aimé de lui. — Pour éviter autant que possible toute confusion, et pour arriver à un degré satisfaisant de clarté scientifique, nous croyons nécessaire d'examiner premièrement l'espèce ou mode de *causalité* qu'il convient d'attribuer ici à l'acte de charité; ensuite d'étudier l'*ordre logique*, *ontologique*, *chronologique*, selon lequel se rangent les divers éléments en jeu dans cette surnaturelle et mystérieuse opération de la justification des âmes par l'amour théologal.

534. — *a*) L'acte de charité n'est à aucun titre la *cause efficiente* de la justification. Dieu seul peut être cette cause, en raison de l'absolue surnaturalité de l'effet à produire. Il y a plus loin, incomparablement plus loin, du naturel au surnaturel que du simple possible à l'être actuel; et si, pour combler la distance de ces deux derniers termes, si pour créer une nature existante il faut la toute-puissance divine, il ne faut pas moins pour élever une créature à la vie de la grâce et de la gloire, à la communication la plus intime, — l'union hypostatique exceptée, — qui se puisse faire de la divinité à l'humanité (1). — Même pourvu de la grâce sanctifiante ou de

(1) Voir notre *Métaphysique surnaturelle générale.*

la gloire béatifique, l'homme ne peut donc être délégué par Dieu pour conférer la même grâce à d'autres; bien moins encore pourrait-il se la conférer à soi-même, puisque, ne la possédant pas encore, il devrait agir avec de simples grâces actuelles qui ne sont pas complètement à la hauteur de la grâce habituelle. — A plus forte raison, l'acte de charité considéré en lui-même et non pas dans le sujet qui le produit, serait-il incapable d'être cause efficiente soit principale soit secondaire : car un mouvement accidentel, — l'acte de charité n'est métaphysiquement que cela, — ne peut agir de soi, ni opérer seul comme moteur, comme principe actif et autonome.

535. — L'amour théologal serait-il au moins une cause *instrumentale*, dont Dieu ferait usage dans l'œuvre de la justification? Son caractère de simple mouvement accidentel est encore ici un obstacle radical. — Le *sujet* aimant servirait-il d'instrument divin? Mais le propre de la cause instrumentale étant d'être intermédiaire entre le principe qui agit et la matière qui doit être préparée et adaptée à recevoir la motion, il faudrait que l'âme à sanctifier se trouvât entre Dieu et elle-même, et qu'elle se disposât elle-même à être justifiée, — suppositions invraisemblables et d'ailleurs inutiles.

536. — L'acte de charité sera-t-il cause *méritoire* de cette justification? Il ne la mériterait vraiment, — à titre de convenance ou de droit strict, peu importe, — que s'il pouvait exister sans elle, et la précéder d'un instant au moins logique et ontologique. Mais cela est impossible : car il est toujours uni à la grâce sanctifiante ainsi qu'à la vertu de charité; il les inclut en soi comme des conditions essentielles de sa réalité; et s'il mérite rigoureusement la vie éternelle, s'il mérite également l'augmentation de la grâce sanctifiante déjà infuse, il ne peut nullement en mériter la première infusion ni la restitution. — Au point de vue moral, qui est celui du mérite, il n'est donc pas plus cause instrumentale, cause de préparation, de disposition, d'adaptation, qu'il ne l'est

au point de vue réel et pour ainsi dire psychologique où nous nous placions tout à l'heure (1).

537. — D'autre part, il a très certainement une *influence réelle* dans la production de la grâce sanctifiante. Il n'en est pas seulement l'effet immédiat, comme il est l'effet médiat de la justification par le sacrement de baptême ou de pénitence. Les textes bibliques et patristiques, ecclésiastiques et théologiques, où il est question de l'amour de Dieu pour le pécheur qui l'aime, montrent bien que ces deux amours opèrent et coopèrent, chacun à son rang et suivant sa perfection, dans la génération ou dans la régénération spirituelle dont le terme est la sainteté surnaturelle de l'âme. Aussi n'hésité-je pas à revendiquer pour l'acte théologal de charité le titre et la fonction de *condition essentiellement requise* pour qu'on puisse jamais, dans l'état présent de l'humanité, obtenir la grâce infuse sans recourir aux moyens sacramentels. — Une condition même absolument indispensable n'agit pas, ne sert pas pour agir, ne dispose et ne prépare pas à subir l'action. Elle n'est pas non plus une *cause matérielle* d'où l'effet se tire au moins en partie, mais elle a des analogies avec ce genre de principe passif. Elle en a aussi avec la cause *formelle* ou *essentielle* qui constitue principalement l'effet sans pourtant le produire. Elle en a même avec la cause *idéale* ou *exemplaire* et avec la cause *finale*, parce que l'effet se modèle d'une certaine manière sur les conditions absolument nécessaires à sa production; et que d'une certaine manière aussi il est appelé par elles, provoqué par elles, produit pour elles.

538. — C'est assez dire que si nous n'accordons à l'acte

(1) Plusieurs théologiens qui invoquent en leur faveur Lessius (*de Perfectionibus divinis*, c. XXVII, n° 194) expliquent la causalité de l'acte de charité par un mérite *de congruo* que Dieu lui aurait attribué, en y répondant par l'infusion de la grâce justifiante. Parler seulement de *mérite*, c'est trop peu : l'acte de charité est une *disposition vraiment réelle et ontologique* à la justification. Parler de mérite qui soit seulement *de congruo* semble également trop peu, quand on songe que l'acte de charité ne va pas sans la grâce sanctifiante et qu'avec celle-ci il mérite *de condigno* le ciel même. Au fond, la question de mérite est absolument étrangère à celle de la justification moyennant l'acte de charité théologale.

de charité aucune priorité d'existence, ni de causalité, ni d'essence, sur la grâce sanctifiante, nous croyons cependant que celle-ci est pour lui comme la vie est pour l'action vitale ; qu'elle est modelée sur lui comme l'âme sur l'intellection et la volition qu'elle doit produire; qu'elle serait incomplète sans lui comme la raison sans la science, comme la liberté sans la délibération et la décision. — C'est assez dire surtout que l'acte de charité théologale est une condition entièrement sûre et décisive; qu'avec elle la justification est immédiatement et infailliblement faite; que nulle hésitation n'est possible du côté de Dieu qui est aimé, nul obstacle du côté de l'âme qui aime. L'acte de charité ou de contrition parfaite ne serait pas plus assuré d'être justifiant, lors même qu'il serait ici cause proprement dite (1).

539. — *b*) L'examen de l'ordre logique et ontologique suivant lequel s'opère cette justification achèvera de nous en expliquer le mystère, autant du moins qu'il est explicable pour nous qui écrivons ceci. — Nous ne parlons pas d'ordre chronologique, de succession de temps et d'actes; parce que si l'on peut certainement en discerner dans la période antérieure à l'acte de charité

(1) L'acte de charité, d'après le concile de Trente, remplit ici le rôle de *disposition :* « Disponuntur *autem ad ipsam justitiam,* dum.... illum tamquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt. » (*Sess. IV,* c. 6.) « Hanc *dispositionem* seu præparationem *justificatio ipsa* consequitur. » (*Ibid* c. 7.) — On dit parfois que cette disposition est *informe* en tant qu'elle *dispose* et qu'elle précède la grâce de la justification ; mais qu'elle est *formée* en tant qu'elle est jointe à la grâce à laquelle elle dispose, et en tant qu'elle est perfectionnée par cette grâce. Cela ne doit s'entendre que des dispositions antérieures à l'acte de charité, car celui-ci ne saurait jamais être *informe* ou privé de la grâce sanctifiante : « Qui aime est aimé. » (Prov., viii, 17; cf. Zach., i, 3; Ezech., viii, 21 ; Rom., x, 13.) — Certainement cette *disposition active et actuelle,* résultant du concours divin surnaturel et d'une opération libre et surnaturelle de la volonté humaine, n'est pas simplement une condition *sine qua non,* comme par exemple la simple abstention du péché. C'est un *titre positif et formel* à obtenir de Dieu la justification par la grâce sanctifiante. Un tel titre a donc une *valeur morale* identique à sa valeur ontologique ; et s'il n'agit pas sur Dieu pour le déterminer, ce qui serait impossible et absurde, il n'en est pas moins une *réalité* dont Dieu tient compte pour conférer la grâce justifiante. — Saint Thomas compare l'acte de charité à ce qu'on appelait au moyen-âge *dispositio necessitans,* en philosophie « naturelle.» (*In II Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 1.) C'est une formule très juste et très claire, qui aide beaucoup à comprendre notre formule de *condition réellement influente.*

et à la justification, il n'y en a pas du tout entre ces deux derniers termes : ils sont *absolument simultanés*. — Oui, sans doute, depuis la première grâce de lumière et de force jusqu'à la crainte de Dieu, jusqu'à l'amour d'espérance, jusqu'à l'attrition, jusqu'à la connaissance et à la méditation des motifs de l'amour de charité, il y a une série de mouvements surnaturels admirablement décrits par le concile de Trente dans un chapitre dogmatique bien connu de nous (1). — Mais quand enfin la volonté, librement décidée à aimer Dieu pour lui-même, tend et s'élance vers lui comme vers son bien suprême et infiniment aimable, elle est aimée de lui dans l'instant même, elle reçoit de lui la grâce de la filiation adoptive dans ce moment précis, ni avant ni après : « Quiconque aime (le prochain et Dieu) *est né* de Dieu (2). » Il est aimé à l'instant de sa naissance surnaturelle; il naît surnaturellement à l'instant où il aime; il aime au moment où il est aimé.

540. — Dans cet indivisible instant, qui n'admet aucune succession chronologique, il y a cependant des éléments ou faits logiquement distincts : 1. *grâce actuelle* donnée à la volonté pour aimer théologalement; 2. *acte humain* de charité finie; 3. *acte divin* de charité infinie; 4. *infusion de la grâce* sanctifiante; 5. *infusion de la vertu* habituelle de charité; 6. *rémission* des péchés; 7. *génération surnaturelle* de l'homme en tant que fils adoptif de Dieu. Chacun de ces éléments offre à la raison un concept spécial qui permet de le discerner sinon de l'isoler parmi les autres; mais nous verrons bientôt que cette distinction rationnelle ne constitue pas nécessairement une différence réelle ou ontologique, et qu'au point de vue objectif ces sept éléments se réduisent à un nombre moins élevé. — Leur distinction logique nous autorise assurément à les classer, à les subordonner, suivant le rôle de chacun; et nous croyons pleinement satisfaisant l'ordre dans lequel

(1) *Sess.* VI, cap. 6, de justificatione.
(2) I JOAN., IV, 7.

nous les avons proposés. De nouveau pourtant il faut observer que cette succession rationnelle n'est pas dans le temps, mais seulement dans notre esprit, qui ayant toujours besoin de distinguer et de coordonner avec méthode, en a surtout besoin en des opérations et phénomènes aussi complexes que celui-ci (1).

541. — *Ontologiquement,* nous devons maintenir une distinction entre les éléments suivants : 1. *acte humain* et 2. *acte divin* de charité réciproque; 3. *grâce actuelle,* 4. *grâce habituelle* et 5. *vertu de charité.* — Mais comme il n'y a pas de distinction réelle en Dieu, il *donne* la grâce actuelle, il *aime,* il *confère* la grâce sanctifiante et la vertu de charité, il *remet* les péchés, il *engendre* surnaturellement et adoptivement, par un seul et même acte absolument simple et absolument identique à sa divine nature. — Dans l'âme elle-même, la *rémission* des péchés et la *génération* spirituelle ou adoptive ne sont pas des faits ou mouvements distincts de la *grâce habituelle* et de la *vertu infuse* de charité. — Ces dernières, quoique réellement différentes, sont toutefois absolument inséparables l'une de l'autre : jamais personne ne fut juste sans aimer, jamais personne n'aima sans être juste. — Cette analyse objective, ces éliminations, ces identifications, nous montrent clairement qu'en fait et en résumé toute la *procédure justifiante* de l'acte de charité, si l'on veut me permettre cette expression, se réduit *à deux actes simultanés,* l'un essentiellement divin, l'autre surnaturellement humain, concourant à produire un seul et même effet : la naissance d'un fils adoptif de Dieu dans l'ordre de la grâce, par l'infusion de cette grâce.

542. — Cette parfaite simultanéité de coopération divine et humaine ne nous interdit pas de préciser

(1) Avec sa clarté habituelle, MARTINUS BECANUS (*Sum. theol. schol.,* de Gratia, c. III, q. 9, 10), distingue comme nous, quoique avec des mots différents, entre l'ordre *chronologique* et l'ordre *physique* ou *ontologique* du procédé par lequel l'acte de charité justifie. — Comme nous aussi, il attribue *à la grâce actuelle* l'acte de charité en tant que *disposition,* et *à la grâce habituelle* l'information du même acte en tant que persévérant et se transformant en vertu. (*Ibid.,* q. 10, n° 5 : cf. c. V, q. 3, n° 2.)

encore un peu plus la fonction respective et la nature des éléments en jeu. — 1. Dieu donne à la volonté la *grâce actuelle* qui serait nécessaire et suffisante pour produire un acte de charité sans la vertu infuse correspondante. Mais cette puissance productive ne reste pas effectivement isolée, parce qu'*en même temps* Dieu donne à l'âme la charité habituelle, ainsi que nous l'allons voir dans un instant. — 2. En conséquence de la grâce *actuelle*, et non point réellement de la charité habituelle, la volonté *aime Dieu surnaturellement*, posant ainsi la condition indispensable et absolument efficace pour être payée de retour. — 3. Dieu *aime divinement* l'âme dont il est surnaturellement aimé. — 4. Par là-même, il lui confère *la grâce sanctifiante* qui remet les péchés et crée la filiation adoptive. — 5. La grâce sanctifiante entraîne à sa suite la *vertu de charité* qui est ainsi le couronnement de l'œuvre.

543. — D'où l'on voit qu'*objectivement* c'est Dieu qui a le premier et le principal rôle en tout cela : sa grâce actuelle est à la tête de ce mouvement régénérateur ; sa grâce habituelle suit immédiatement la coopération de l'homme et le comble de tous les avantages que nous avons énumérés. — *Objectivement* aussi, notre analyse évite heureusement le cercle vicieux d'un acte théologal de charité *procédant* de la vertu de même nom, et la *précédant* toutefois comme une source nécessaire à son infusion. — Enfin nous évitons *objectivement* le grave inconvénient qu'il y aurait à supposer, pour échapper à ce vice circulatoire, que ni en fait ni en droit l'acte surnaturellement humain de charité ne serait pas une *vraie* condition de justification, qu'il n'influerait pas *positivement* sur la collation de la charité habituelle, qu'il ne sortirait pas de la catégorie des conditions simplement *logiques* (1).

(1) Quand S. Thomas dit que « toute la justification de l'impie consiste dans l'*infusion de la grâce*, qui meut le libre arbitre et qui remet le péché » (*Sum. Theol.*, 12, q. 113, a. 7, *in corpore*), il considère évidemment la grâce infuse

Théorème LXXIV.

544. — *L'acte de charité* informe *et* vivifie *toutes les vertus; il procure à l'âme la béatitude de la* paix, *le fruit de la* joie, *la récompense d'une très divine et très parfaite* adoption.

545. — La production de la grâce sanctifiante et de la vertu de charité par l'acte d'amour est immédiatement, logiquement, réellement, accompagnée de l'*information* ou *vivification* des autres vertus théologales et morales. — Jusque-là elles étaient *informes* et à demi *mortes*, incapables d'activité et de mérite complètement surnaturels, impuissantes par conséquent à nous procurer certainement la vie éternelle. Maintenant les voilà vivantes et agissantes; et c'est *par la charité* qu'elles vivent et qu'elles opèrent, parce que la charité leur a donné *la grâce sanctifiante*, âme pour ainsi dire surnaturelle dans notre âme naturelle, principe vital d'existence et d'opération divines dans notre personnalité humaine. — S'il est donc parfaitement exact que « la foi agit par la charité (1), » qu'elle lui doit son action la plus féconde et la plus efficace, qu'elle trouve en elle son moteur le plus éner-

comme à la fois *actuelle* et *habituelle:* elle est *actuelle*, puisque elle meut la volonté à aimer Dieu et à détester le péché; elle est *habituelle*, puisque elle remet le péché. Le saint Docteur *confondrait-il* donc la grâce actuelle avec l'habituelle? Certainement non. Mais il les *unit* dans une seule et même *infusion* comme sont unis le *mouvement d'information* d'une matière appelée à vivre et la *forme vitale* dont ce mouvement informe et anime la matière. (Cf. *ibid.*, a. 6 et 8.) Par conséquent la doctrine que nous proposons en ce *Théorème* est bien celle de S. Thomas. (Cf. *in II Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 1; *in IV*, dist. 15, q. 1, a. 4, sol. 2; a. 4, sol. 3; Quæst. disp. *de Veritate*, q. XXVIII, a. 8.) Le fond de cette théorie est que la justification est une *génération surnaturelle* dans laquelle Dieu et l'homme sont associés, et qui se termine à l'*infusion de la grâce* faisant fonction d'âme surnaturelle. Or, il est impossible que le dernier moment de l'acte générateur ne soit pas le premier de la vie engendrée.

(1) Πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. (GAL., V, 6.) — La Vulgate traduit ce dernier mot par *operatur*, qu'il ne faut pas entendre au passif, comme s'il équivalait à *agitatur*. Si pourtant « la foi agit par la charité, » c'est comme le corps par l'âme : la charité n'est pas l'instrument de la foi, mais son principe vital et formel.

gique et son motif le plus sublime, c'est surtout parce qu'elle est informée et possédée, animée et soûtenue par elle. Ce n'est pas à la foi mais à la charité qu'appartient la primauté dans la vie surnaturelle; ce n'est pas la foi qui justifie, mais la charité, — encore que la foi doive nécessairement précéder, éclairer, dicter les raisons et les obligations de l'espérance et de la charité (1).

546. — A la charité théologale qui est la suprême sagesse pratique, au don de sagesse qui l'accompagne toujours et la rend merveilleusement sensible aux touches de l'Esprit-Saint, répond la septième béatitude, la *béatitude de la paix*. Car la charité et la sagesse établissent un *ordre tranquille* dans l'âme où elles résident; et « la tranquillité de l'ordre, dit fort justement saint Augustin (2), c'est la paix. » — Sans la charité, en effet, et sans la sagesse, les deux puissances appétitives dont l'homme est doué sont à chaque moment en contradiction flagrante et souvent consentie, « la chair convoitant contre l'esprit et l'esprit contre la chair (3). » La volonté est même incapable d'apaiser et d'ordonner ses propres mouvements, si elle n'aime uniquement l'unique infinie bonté, si elle ne lui subordonne et ne lui coordonne tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle a. Elle serait plus incapable encore de faire régner la paix et la tranquillité parmi les mouvements de l'appétit sensitif, si elle ne recourait à l'appui et à la grâce de la divine charité. — Celle-ci est donc le premier et seul efficace principe de la paix,

(1) Le Docteur Angélique explique très bien cette doctrine (*Sum. Theol.*, 12. q 113, a. 4) : « Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud ad Hebr. xi : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est*. Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii. — Motus fidei non est perfectus nisi sit charitate informatus : unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis. — In justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi. » — Le concile de Trente (*sess. VI*, c. 7) a suivi et confirmé toute cette doctrine dont les protestants, puis les baïanistes et jansénistes, n'ont pas su ou voulu respecter la parfaite harmonie. Les uns ont tout donné à la foi, et les autres tout à la charité. La vérité est dans le juste milieu.

(2) *De Civit. Dei*, l. XIX, c. 13.

(3) Gal., v, 17.

qui elle-même est la plus précieuse forme de béatitude qui soit dans ce monde et dans l'autre (1). Je sais bien que l'amour d'espérance, afin de pouvoir posséder les biens surnaturels qui lui sont promis, décide la volonté à tous les sacrifices et à toutes les obéissances. Mais il ne remplit pas le vide immense que creuse en notre âme l'absence de l'amour suprême, — amour désintéressé du Bien lui-même et pour lui-même. Naturellement déjà, et bien mieux encore surnaturellement, notre appétition intellectuelle est essentiellement orientée vers cet objet infini. Elle en a faim et soif comme du terme normal et nécessaire de tous ses mouvements, de toutes ses recherches, de toutes ses affections. Qu'elle le sache ou non, elle est faite pour lui, incomplète et malheureuse sans lui. Les avantages et les joies qu'il nous offre ne peuvent la satisfaire, s'ils ne la mènent jusqu'à lui.

547. — Le *fruit* de la charité et de la sagesse, de l'ordre et de la paix, c'est la *joie*. — L'amour ne va pas sans procurer une délectation proportionnée à son excellence et à sa pureté. L'amour surnaturel et désintéressé de la bonté divine nous inspire un sublime contentement de la voir si grande, si belle, si puissante, si indestructible. Et lors même que ce sentiment reste encore incomplet; lors même que d'autres considérations nous inspirent de justes sentiments d'affliction et de tristesse, — résultant par exemple du souvenir de nos propres fautes ou de celles d'autrui, — ce n'est pas la charité théologale *comme telle* qui nous afflige et nous attriste. Dès maintenant elle est toute à la joie et à la consolation, en attendant l'éternel et parfait épanouissement où il n'y aura plus de peines ni de larmes (2). — La *récompense* attribuée par le Seigneur lui-même à la paisible, à la pacifiante sagesse essentielle et inhérente à l'amour théologal, est la *filiation adoptive* de l'homme par rapport à Dieu : « Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés

(1) Cf. *Sum. Theol.*, 12, q. 69, a. 3; 22, q. 29, a. 1-4.
(2) *Ibid.*, 12, q 70, a. 3; 22, q. 28, a. 1-4.

les fils de Dieu (1). » La paix, dont ils sont les fidèles amis et les constants propagateurs, leur donne une particulière ressemblance avec le « Roi pacifique (2), » avec le « Prince de la paix (3), » qui est par nature et par substantielle primogéniture le *Fils de Dieu*. Cette ressemblance fraternelle commencée dès maintenant par la grâce, sera pleinement et immuablement achevée un jour par la gloire. Très parfaitement, les élus sont les « frères du Christ » et les « enfants du Père céleste (4). » Cette similitude établie et proclamée par le Médiateur n'est-elle pas la plus sublime et la plus enviable de toutes les couronnes, puisque elle identifie autant qu'il est possible la créature avec le Créateur? (5)

Deuxième Distinction. — **Étude morale.**

§ 1er. — Obligations positives relativement a la charité.

Ire Question. — **Vertu et acte spécifique de charité.**

Théorème LXXV.

548. — *Étant donnée la constitution de l'ordre surnaturel telle que Dieu l'a faite, nul homme ne peut être sauvé* sans la vertu habituelle *de charité théologale; et nul adulte ne peut jamais être dispensé de* se la procurer *par les moyens nécessaires.*

549. — L'*Étude pratique* de la charité théologale considère d'abord les *devoirs spéciaux* que cette vertu nous

(1) Matth., v, 9.
(2) Cf. Eccli., xlvii, 15.
(3) Is., ix, 6.
(4) Hebr., ii, 11; Matth., v, 45.
(5) *Sum. Theol.*, 22, q. 45, a. 6.

impose, puis les *péchés* ou les *vices spéciaux* qu'elle réprouve. — Si je parle d'obligations et de transgressions *spéciales*, c'est afin de limiter un sujet qui serait immense et qui embrasserait la morale entière, puisque la charité prescrit l'observation de toutes les lois, de tous les préceptes, et qu'elle interdit toutes les fautes mortelles ou vénielles, toutes les habitudes opposées ou nuisibles aux vertus individuelles et sociales. — Mais elle a pourtant son domaine particulier, où elle applique directement, immédiatement, ce qu'on pourrait nommer *la législation de l'amour surnaturel*, employant pour cela nos diverses facultés et nos diverses opérations morales, leur faisant accomplir des *œuvres d'amour*, et leur interdisant toutes les actions et négligences contraires à l'amour.

550. — Dans la partie *positive* de cette *Étude*, c'est-à-dire dans le présent *Paragraphe*, nous établirons la nécessité de la *vertu* infuse de charité théologale; puis des *actes propres* qu'elle fait elle-même envers la bonté infinie et ses créatures; puis enfin des autres *actes qu'elle* nous *commande* d'acomplir envers Dieu, envers nous et envers le prochain, soit dans l'ordre matériel soit dans l'ordre spirituel, comme suites logiques de notre amour. — Le *Théorème* actuel aborde cette ample matière en montrant l'absolue et indispensable nécessité de la charité divine habituelle pour le salut.

551. — Nous avons improuvé en *Morale surnaturelle fondamentale* les exagérations jansénistes tendant à nous imposer, dans tous nos actes, un *motif* de charité proprement dite sans lequel, paraît-il, nous ne ferions rien de surnaturellement méritoire ni même de moralement bon (1). — Nous avons prouvé, dans le présent volume, que la foi et l'espérance sont vraiment bonnes, vraiment théologales, quoique incomplètes et pour ainsi dire informes avant que la grâce sanctifiante et la vertu de charité ne viennent leur donner une vie, une puissance, entièrement et parfaitement surnaturelles. — Mais, s'il

(1) *Morale surn. fondam.*, n° 580.

y a réellement des grâces actuelles, des œuvres imparfaitement surnaturelles, des mérites de convenance, en dehors de la charité infuse et de son acte spécifique, cette vertu est rigoureusement nécessaire, comme moyen et condition *sine qua non*, pour entrer dans le royaume des cieux. -- On n'y entre certainement pas sans la robe nuptiale de la grâce sanctifiante : nulle exception n'est accordée aux adultes ni aux enfants les moins coupables de n'être pas revêtus de cette chlamyde de combat, qui doit se transformer au tribunal de Dieu en manteau de gloire et de triomphe. Or la grâce sanctifiante ne va jamais sans les vertus théologales, notamment sans la charité qui est la reine et l'âme des deux autres. Qui ne l'a pas ne peut donc être sauvé; et si le baptême ou le martyre peuvent ouvrir les portes de la béatitude à de tout petits enfants, c'est en leur donnant ces vertus, particulièrement la charité infuse (1).

552. — Pour les adultes qui sont bien tels au jugement de la morale, cette charité est absolument requise à un titre spécial. Quand on est capable de mérites surnaturels, on n'est admis au ciel qu'à la condition d'en avoir plus ou moins à son actif. Le caractère spécial de la gloire éternelle, comme Dieu l'a instituée, est en effet celui de prix, de couronne, de récompense, de salaire; et nul homme, s'il est apte à travailler et à combattre, ne peut obtenir cette gloire qu'après avoir soutenu un travail loyal et un victorieux combat. Le bon sens et la justice même s'opposeraient à toute faveur, à toute dispense, en un point si essentiel. Or, de vrais mérites surnaturels, rigoureusement tels, il n'y en a point sans grâce sanctifiante et sans charité. — Non pas que l'*acte propre* de celle-ci soit nécessaire pour inspirer tous nos actes méritoires : il en est beaucoup d'animés par d'autres motifs moins parfaits, moins sublimes. Mais ce qu'il faut de toute nécessité, pour qu'un mérite soit réel et de droit strict, c'est que la grâce habituelle soit présente et

(1) Cf. Concil. Trid., *sess VII*, c. 7; coll. *Concil. Vienn.*, ci-dessus, n° 213.

vivifiante dans l'âme qui mérite; c'est aussi, par conséquent, que la vertu infuse de charité orne et informe cette âme. Rien n'y pourrait suppléer dans les adultes.

553. — Les principes les plus élémentaires du droit naturel imposent donc à l'homme l'obligation très grave de posséder la charité théologale, et de faire pour cela tout ce qui dépend de lui. — Quand il peut recourir aux sacrements, c'est son devoir d'y chercher la génération ou la résurrection spirituelles que contiennent très certainement le baptême et la pénitence. — Quand cette ressource lui manque, il est rigoureusement tenu d'y suppléer par la charité et la contrition renfermant la volonté d'être baptisé ou absous dès que la possibilité lui en sera accordée. — Le droit divin positif confirme et précise ces obligations, ainsi que nous le verrons et le dirons plus utilement ailleurs (1).

Théorème LXXVI.

554. — *Tel qu'il le faut comprendre d'après l'enseignement de l'Église, et non tel qu'il se présente dans plusieurs explications peu orthodoxes,* l'acte *de charité théologale est certainement de* nécessité de précepte, *voire même de* nécessité de moyen, *pour les adultes proprement dits.*

555. — Je dois montrer la nécessité de l'*acte* de charité théologale en tant qu'il s'adresse à son objet *principal*, qui est Dieu. Et je déclare d'abord ne parler que de cet acte lui-même, de son essence et de ses qualités authentiques, — nullement des contrefaçons que divers auteurs en ont faites, sous prétexte de le débarrasser des erreurs de la scolastique, et en réalité pour l'accommoder à des systèmes frivoles, dangereux, ou même pires. — Certains ont dit, en effet, que cet acte souverainement obligatoire devait rigoureusement faire abstraction de la bonté de Dieu *envers nous*, et ne considérer que sa bonté métaphy-

(1) Aux Traités *du Baptême* et de la *Pénitence*.

sique, essentielle, interne, — comme si Dieu pouvait être *infiniment* bon sans l'être à notre égard ; — ou comme si nous pouvions aimer un bien avec lequel nous n'aurions aucun rapport de convenance, un bien que notre intelligence ne saurait par conséquent présenter à notre volonté sous la raison formelle de *bien* (1) ; — ou comme si aimer Dieu *qui est bon pour nous* était la même chose que l'aimer *parce qu'il est bon pour nous ;* — ou comme si la supposition d'une bonté infinie qui nous rejetterait et nous damnerait sans faute de notre part pouvait jamais être véritable et vraisemblable ; — ou enfin comme si notre acte de charité n'était réellement parfait qu'à la condition de viser des suppositions irréalisables telles que celle-là. — Qu'en de très rares rencontres de saintes âmes aient pu et dû dire à Dieu : « Je vous aimerais jusque dans l'enfer où je serais prête à me précipiter si vous me le commandiez, pourvu que je continuasse de vous y aimer, » elles ont fait un acte hypothétique, conditionnel, ayant *quelque analogie* avec l'acte de vraie charité, et pouvant avoir quelque mérite et quelque utilité : mais elles n'ont pas fait ainsi le véritable acte de charité dont nous parlons, et qui est très simple, très droit, très ferme, exempt de toute hypothèse, de toute condition impossible à réaliser. — Que d'autres âmes aient parfois dit à Dieu : « Je vous aime par-dessus tout, bien que vous refusiez mon amour et que vous me traitiez en ennemi, » elles ont parlé très inexactement sans le vouloir, ou sans

(1) Ne fût-il considéré ni comme *utile* ni comme *agréable* au sujet aimant, le *bien* n'en est pas moins *digne de son amour* et *capable de le déterminer*. Il est donc toujours et métaphysiquement *bon pour ce même sujet*. Quand nous aimons un bien inutile ou désagréable pour nous, mais utile ou agréable à d'autres, et quand nous l'aimons précisément à cause de cela, il nous excite et nous détermine à l'aimer, et par conséquent il est *notre bien* sous ce rapport. Quand nous aimons *Dieu pour lui-même*, il n'en est pas moins l'objet et le motif de notre amour : il est donc aussi et souverainement *notre bien*. — Peut-être serait-on dans le vrai en considérant l'*amitié*, la *charité*, comme l'*amour direct du bien ;* et l'*amour d'espérance*, comme l'*amour direct des effets du bien*. Du bien, la charité peut passer médiatement ou indirectement à ses effets et provoquer ainsi l'amour d'espérance. Des effets du bien, l'amour d'espérance peut passer médiatement ou indirectement au bien lui-même, et provoquer ainsi la charité.

savoir au juste ce que leurs paroles de tristesse, ce que leurs sentiments de découragement et presque de désespoir involontaire signifiaient (1). L'*intention* qui les faisait ainsi penser et parler pouvait être bonne, surnaturelle, méritoire; mais leur charité apparemment héroïque était probablement trop irrégulière, trop irraisonnée, pour être l'effet de la grâce et l'objet des complaisances divines. — Nous avons vu combien peu l'Église approuve et encourage les suppositions de ce genre (2); et au lieu d'en faire une loi ou un conseil, nous devons bien plutôt en signaler l'imperfection théorique et le danger pratique.

556. — L'acte de charité dont nous affirmons l'obligation n'est pas non plus celui qui serait intense au point de braver et de provoquer toutes les contradictions, toutes les persécutions; qui serait persévérant au point d'être une sorte de confirmation en grâce; qui serait pur et jaloux de cette pureté au point d'exclure de sa présence et d'éloigner de son contact tout amour de simple espérance, tout sentiment de simple attrition, toute crainte de châtiments temporels ou éternels. — Que de saintes âmes encore, sous un instinct très particulier de la grâce, n'aient pas redouté d'examiner en détail toutes les circonstances les plus terribles où elles pourraient se trouver aux prises avec la tentation et avec l'épreuve; qu'elles aient aimé Dieu avec une ardeur et une obstination suffisantes à les préserver désormais de toute faute mortelle; qu'elles se soient efforcées d'accroître sans cesse et sans mesure le règne de Dieu seul en elles, par l'abnégatien totale d'elles-mêmes et de tout ce qui n'est pas Dieu, — c'est un fait historiquement indéniable et théologiquement inattaquable. — Mais que

(1) Évidemment le sens de leurs paroles serait tout différent et très acceptable si elles ne voulaient parler que d'un abandon *extérieur et superficiel* de la part de Dieu, d'une privation d'ailleurs très cruelle de sa présence et de sa grâce sensibles, etc. — Consulter les théologiens mystiques au sujet des purifications passives, par exemple, PHIL. A SS. TRINITATE, *Sum. Theol. Mysticæ*, p. I, tr. III, disc. 4, a. 2; BOSSUET, *Instr. sur les états d'oraison*, passim.

(2) Voir ci-dessus, n. 416-418.

tous les hommes soient tenus à les imiter, qu'ils puissent y être prudemment tous conviés, que la loi de la charité ne s'accomplisse qu'à cette condition et qu'à ce degré, on ne l'affirmerait certes pas sans témérité ni erreur.

557. — L'*acte* de charité, obligatoire envers Dieu, est donc tout bonnement et tout simplement celui que nous avons étudié depuis le commencement de ce *Chapitre*. — Il est manifestement nécessaire aux adultes proprement dits, ayant suffisamment de connaissance, de liberté et de temps, pour produire ce mouvement sans lequel ni l'âme humaine n'est complètement subordonnée et coordonnée à son principe, à sa fin dernière, ni la Bonté suprême n'est appréciée et pratiquement reconnue comme elle a le droit de l'être. — De par la nature et de par la grâce, notre volonté a incontestablement la capacité d'aimer, non seulement l'agréable et l'utile, mais l'*honnête*, surtout l'*infiniment honnête*. Si elle ne l'aime pas, si elle ne forme pas ainsi l'acte théologal de charité, elle ne remplit pas ici-bas sa destinée, elle ne prépare pas sa destinée d'outre-tombe qui précisément doit consister à aimer très purement et très parfaitement Dieu. — Bonté infiniment complète *en soi*, infiniment supérieure *comme telle* à toutes les joies et à toutes les utilités qu'elle nous communique, mais qui ne sont que finies, Dieu n'est point assez apprécié, n'est point convenablement aimé, s'il n'est aimé *pour soi* plus encore que pour ses dons. — En conséquence, le droit simplement naturel nous impose des actes de charité proportionnés à la nature et à la grâce qui sont en nous, — actes non pas simplement naturels mais vraiment surnaturels comme leurs sources psychologiques, comme leur destination morale.

558. — La nécessité d'aimer Dieu par acte formel est une nécessité *de moyen* pour toute personne *adulte*, parce que Dieu même ne saurait la dispenser de faire cet usage de son intelligence et de sa volonté. — Si quelqu'un y manque sciemment ou par ignorance volon-

taire, nul doute qu'il ne pèche gravement, et qu'il ne se mette dans l'impossibilité absolue d'atteindre sa fin dernière, sauf repentir et justification. — S'il y manque sans le savoir et sans pouvoir arriver à le savoir, parce que le temps ou les facultés intellectuelles lui font défaut pour cela, il n'est véritablement pas adulte au sens théologique du mot, et il pourra être sauvé grâce au sacrement de baptême, s'il l'a reçu.

559. — Des commandements divins positifs ajoutent, à cette nécessité de moyen, celle *de précepte*. — Déjà, dans l'Ancien Testament, Dieu disait : « Écoute, Israël ! Le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur : tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de toute ta force » (1). Dans le Nouveau, Jésus dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et dans toute ton âme, et dans tout ton esprit ; » et il ajoute : « Voilà le plus grand et le premier commandement » (2). — La *totalité* des éléments qui produisent l'amour de Dieu exclut les réserves, les retranchements, les recherches égoïstes, qui placeraient quelqu'un ou quelque chose au-dessus ou à côté de Dieu, dans notre appréciation et dans notre dilection. Sa bonté infinie exige que nous-mêmes soyons pour ainsi dire infinis et illimités dans notre charité. — Quant à l'indubitable prééminence ou priorité de cette loi sur toutes les autres, c'est la preuve que les péchés contre elle sont les plus graves de tous, et qu'ils sont certainement mortels de leur espèce, encore que certains puissent être accidentellement et individuellement véniels.

560. — L'Église catholique a maintenu d'une façon très opportune cette obligation sacrée, contre les perfidies ou les défaillances de quelques malencontreux écrivains. — « On n'est pas tenu, durant toute sa vie, de

(1) Deut., vi, 4 5 ; x, 12 ; xi, 13.

(2) S. Matthieu, xxii, 37. 38. — S. Marc (xii, 30) et S. Luc (x, 27) mentionnent *toute la force, toutes les forces,* comme le Deutéronome : ils font ainsi une quadruple énumération des facultés qui concourent à produire l'acte de charité théologale.

faire un seul acte de foi, d'espérance et de *charité*, en vertu de préceptes divins relatifs à ces vertus », affirmait-on dans la première proposition condamnée le 24 septembre 1665, par le pape Alexandre VII qui la réprouva « au moins comme scandaleuse » (1). — « On n'est pas tenu d'*aimer* la fin dernière, ni au commencement ni dans le cours de sa vie mortelle, » prétendait-on encore dans la première des deux propositions relatives au péché philosophique; et Alexandre VIII la censura « comme hérétique (2), » par décret du 24 août 1690. — L'acte de charité théologale ayant Dieu pour objet précis est donc formellement ordonné par la loi divine; l'Église considère ce point comme révélé; et l'on se demande en effet par quelle extraordinaire aberration, ou par quelle audacieuse révolte contre le bon sens et l'évidence, certains esprits ont pu ne pas entendre ainsi les textes que nous avons empruntés tout à l'heure à l'Ancien et au Nouveau Testament (3).

561. — Un peu plus tard, ces étranges théologiens, si l'on peut leur donner ce nom, soutinrent que cette loi « oblige seulement lorsque nous sommes tenus d'être justifiés, et que nous n'avons pas d'autre voie par laquelle nous puissions arriver à la justification » (4). Adoucissant un peu cette rude témérité, ils disaient ensuite : « Nous n'osons pas condamner comme mortellement coupable celui qui ne ferait qu'un seul acte d'amour de Dieu pendant sa vie (5). » Et avec une nuance encore adoucie : « Il est probable que de soi le précepte de la charité envers Dieu n'oblige pas rigoureusement même une fois tous les cinq ans (6). » — Innocent XI, par

(1) Voir ci-dessus, n° 314.

(2) Cf. *Morale surn. fondam.*, n°s 44, 791.

(3) Cf. *Sum. Theol.*, 12, q. 100, a. 10; 22, q. 44, a. 1.

(4) « 7. — Tunc solum obligat quando tenemur justificari, et non habemus aliam viam qua justificari possimus. »

(5) « 5. — An peccet mortaliter qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus. »

(6) « 6. — Probabile est ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare præceptum charitatis erga Deum. »

sentence du 2 mars 1679, proscrivit cette doctrine « au moins comme scandaleuse et pernicieuse en pratique. » D'où il suit que nous sommes obligés d'aimer Dieu hors des cas où nous n'aurions que ce moyen de recouvrer la grâce sanctifiante; que nous y sommes obligés plus d'une fois dans notre vie, et plus d'une fois chaque cinq ans. Il est communément admis qu'une année entière d'omission serait matière à faute grave; de graves moralistes en disent autant pour une grande partie de l'année, voire même pour un mois. — Nous pensons que cet espace de temps ne peut être déterminé d'une façon générale; et qu'il dépend des circonstances extérieures et des conditions intérieures particulières aux diverses catégories, souvent même aux diverses personnalités en cause. La répétition de l'acte de charité a pour principale raison la nécessité de donner aux âmes un esprit habituel d'obéissance cordiale et filiale envers Dieu; et c'est d'après ce principe que les pasteurs et confesseurs doivent exiger d'elles une plus ou moins fréquente répétition de l'acte de charité.

562. — La même nécessité d'ordonner convenablement notre vie morale vers Dieu nous impose rigoureusement de faire un acte d'amour dès que nous sommes arrivés à un degré suffisant de raison et de savoir, de conscience et de liberté, pour connaître et accomplir l'obligation de l'aimer à cause de son infinie bonté. — De même, si nul autre moyen n'était en notre pouvoir pour résister à des tentations de haine contre lui ou contre le prochain, nous pécherions mortellement en ne faisant pas d'acte de charité. — Il nous semble que l'article de la mort, indépendamment des redoutables difficultés que l'âme peut y rencontrer, a un tel caractère d'initiation à la moralité définitive de l'autre vie, qu'il requiert, comme élément essentiel, l'amour de Dieu pour lui-même; et nous ne comprendrions véritablement pas qu'un mourant, encore capable de cet amour actuel et parfait, pût sans péché grave se refuser à

l'accorder à Dieu (1). Que s'il n'en est plus capable, la seule vertu de charité lui suffira certainement.

563. — Quand je parle de ces actes obligatoires, je n'entends pas qu'ils soient nécessairement conçus avec une précision tout à fait théologique. Mêlés à d'autres actes ou sentiments religieux, formés dans le cœur sans être exprimés par la parole intérieure ou extérieure, modelés ou non sur les formules qu'en donnent les catéchismes et les eucologes, produits pour eux-mêmes ou à l'occasion de sacrements reçus, de souffrances acceptées, de sacrifices généreusement consommés, ils conservent toute leur valeur et toute leur efficacité, pourvu seulement qu'ils s'adressent à leur véritable objet sous l'influence de leur véritable motif. — Les actes *impérés* dont nous traiterons plus loin n'auraient certainement pas le même effet et ne rempliraient pas la loi de l'amour, s'ils n'étaient précédés ou accompagnés d'actes *formels* de charité; et l'aumône, par exemple, réduite à elle-même, ne répondrait pas exactement et réellement au précepte d'« aimer le Seigneur notre Dieu. » — Mais, quoique les actes commandés ne remplacent pas l'acte *propre, élicite*, ils pourraient quelquefois être indispensables à sa protection, et à la conservation de la vertu infuse d'où il procède; et alors on y serait obligé par le même précepte de charité, indépendamment des lois spéciales auxquelles nous les verrons soumis. Ainsi, un chrétien constate que son défaut de compassion envers les pauvres lui endurcit le cœur au point de le rendre presque inapte à faire un acte d'amour de Dieu : le premier article du décalogue l'obligera rigoureusement à pratiquer la bienfaisance pour ne pas perdre la charité.

(1) Cf. ci-dessus, n° 431. Ce que nous y disons de l'*expression* de l'acte d'espérance s'applique également à celle de l'acte de charité. — Divers moralistes observent à bon droit que l'*obligation* de l'acte de charité à l'article de la mort est plus rigoureuse quand on n'a pas de confesseur à sa disposition. En avoir un ne suprime pas cette obligation si elle existe réellement, mais donne une confiance et une sécurité des plus précieuses, fondées qu'elles sont sur l'absolution sacramentelle à laquelle suffit la simple attrition.

Théorème LXXVII.

564. — *De nécessité de* précepte, *et parfois même de nécessité de* moyen *plus ou moins évidente, l'*acte *théologal de charité doit s'adresser explicitement à son objet* secondaire, *comprenant les personnes finies qui sont aimées de Dieu.*

565. — Il s'agit à présent de l'acte formel et précis de charité en tant qu'il s'adresse à son objet *secondaire*, c'est-à-dire à nous-même et aux autres personnes que Dieu aime, et que nous ne pouvons pas ne pas aimer à son exemple et à cause de lui. — Cette impossibilité nous montre que l'acte en question est d'une certaine façon nécessaire de nécessité *de moyen* pour les adultes, puisque, sans son adjonction au moins *implicite*, l'amour de Dieu essentiellement et absolument exigé d'eux ne serait ni sincère ni par conséquent réel. Quelquefois même cette adjonction devra être *explicite*, pour repousser des tentations ou pour accomplir des obligations spécialement difficiles. — Les actes *impérés* envers les créatures raisonnables par la charité théologale semblent avoir exclusivement préoccupé beaucoup de moralistes, qui n'ont pas assez vu que pourtant de tels actes ne sont parfois possibles qu'à la condition d'être inspirés par l'acte *formel* ou *élicite;* et que parfois ils ne peuvent suppléer celui-ci dans la répression de passions spécialement dangereuses. Est-ce, par exemple, la seule bienfaisance spirituelle ou temporelle qui triomphera de la haine envers le prochain, ou qui inspirera le courage nécessaire pour s'acquitter envers lui du devoir de la correction fraternelle?

566. — A cette nécessité de moyen plus ou moins évidente, vient s'ajouter une incontestable nécessité *de précepte;* car déjà dans l'Ancien Testament Dieu disait à son peuple : « Tu aimeras ton *ami* comme toi-même; je suis le Seigneur » (1). — Quel était au juste cet *ami?*

(1) LEVIT., XIX, 18 : « Diliges *amicum* tuum, sicut teipsum. Ego Dominus. »

Était-ce le parent, le concitoyen, le compatriote, l'ami proprement dit, ou enfin le prochain au sens universel où nous l'entendons? Il y avait là-dessus de l'incertitude dans le peuple de Dieu (1); et il était indispensable que la révélation chrétienne y donnât une claire et décisive réponse. Le divin Maître declare donc que « le second commandement, semblable au premier, est-celui-ci : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (2). Théoriquement et pratiquement, les apôtres affirment que ce *prochain* comprend tous les hommes vivant ici-bas, sans aucune exception; qu'il y a un seul Dieu, père de tous les hommes; que tous par conséquent sont frères; que tous sont appelés à l'héritage céleste; et qu'il est impossible de ne pas les aimer si l'on veut réellement vivre de la vie surnaturelle (3).

567. — L'Église catholique a maintenu fermement cette doctrine qui est la véritable explication de sa merveilleuse fécondité en toutes sortes de bonnes œuvres (4); et lorsque certains casuistes osèrent dire que « nous ne sommes pas tenus d'aimer le prochain d'un acte intérieur et formel » (5), — et que « nous pouvons satisfaire, par des actes uniquement extérieurs, au précepte d'aimer le prochain » (6), — le pape Innocent XI, dans son décret du 2 mars 1679, réprouva ces propositions « au moins comme scandaleuses et pernicieuses en pratique. » — J'avoue ne pas comprendre qu'en admettant d'ailleurs cette réprobation pontificale, plus d'un moderne veuille

(1) « Audistis (*et non pas* legistis, *car ce texte n'est pas dans la Bible, et c'est un dicton des pharisiens greffé sur la parole de Dieu*), quia dictum est : Diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum. » (Matth., v, 43.) Le contexte semble donner au mot *proximum* le sens de *amicum*, de *fratrem*. (Cf. surtout v. 46, 47.) « Ille autem volens justificare seipsum dixit ad Jesum : Et quis est meus proximus? » (Luc., x, 29).

(2) Matth., xxii, 39; Marc., xii, 31; Luc., x, 27.

(3) Cf. par exemple, Ephes., iv, 6; I Petr. ii, 17; II Petr., i, 7; Jac., ii, 1-15; I Joan., ii, 9-11; iii, 10-17; iv, 20, 21.

(4) Voir *Log. surn. obj.*, Théorème XLVII.

(5) « 10. — Non tenemur proximum diligere actu interno et formali. »

(6) « 11. — Præcepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos. »

restreindre le devoir d'aimer intérieurement le prochain aux seuls cas où l'on ne pourrait pas autrement accomplir, avec la fidélité requise, quelque œuvre extérieure de charité envers le prochain. On prétexte que celui-ci ne connaît pas les actes intérieurs dont il est l'objet, et qu'il n'en tire pas profit. Mais est-ce que Dieu ne les connaît pas? Est-ce qu'il ne les a pas ordonnés sans condition aucune, de la même façon que ceux dont il est lui-même l'objet? Est-ce que la communion des saints, l'universelle fraternité des hommes, la conduite et la perfection de la vie chrétienne, n'y sont pas continuellement intéressées?

568. — Nous croyons donc que cet acte intérieur et formel de charité envers nous-même et le prochain, est strictement obligatoire chaque fois que son exclusion détruirait ou menacerait la charité envers Dieu; qu'il est obligatoire au début de notre vie chrétienne sociale, c'est-à-dire au commencement de nos relations volontaires et conscientes avec l'Église dont nous faisons partie et dont l'âme est principalement charité; qu'il est obligatoire de temps à autre dans le cours de notre existence, à peu près comme nous l'avons dit de l'amour envers Dieu; qu'il est obligatoire envers nous-même quand la mort nous avertit de mettre bon ordre à notre conscience, en achevant notre coordination morale à la fin dernière et béatifiante dont nous ne sommes plus séparés que par un pas (1). — Qu'une précision tout à fait théologique ne soit pas nécessaire pour s'acquitter de ces devoirs multiples; qu'une âme chrétienne, qu'une âme pieuse surtout, y satisfasse très spontanément et très facilement par la seule régularité de ses exercices religieux, rien de plus vrai. Mais qu'on puisse, par exemple, dispenser un converti ou un moribond de compléter leur amour envers Dieu par l'amour envers eux-mêmes et le prochain, rien de moins vrai. — Pour surmonter certaines tentations de haine contre soi ou

(1) Voir, ci-dessus, nos 562-563.

contre les autres, on devra parfois recourir à ce même complément. On le devra quelquefois aussi pour ne pas tomber par degrés dans une insensibilité égoïste, dans un amour sensuel et criminel de sa personne. — Enfin, ce que nul n'oserait plus nier parmi les théologiens, on le devra en raison des actes *impérés* auxquels le prochain peut avoir droit, et qui s'exécuteraient mal ou pas du tout sans des actes internes et sincères de fraternelle charité.

IIe Question. — Actes commandés par la charité.

I. — *Envers Dieu.*

Théorème LXXVIII.

569. — *L'amour théologal divin ne souffre aucune action* contraire *à la bonté infinie, ou ne pouvant* se rapporter finalement *à elle ; mais il nous permet d'*agir pour nous *et d'*avoir à nous, *dès que nos œuvres et nos biens se rapportent à elle ; Dieu n'en réclame qu'une part restreinte pour son service spécial et pour son culte formel.*

570. — Les actes dont nous commençons à traiter ne sont point formés et immédiatement produits par la charité théologale. Mais ils nous sont *commandés* et, comme on dit, *impérés* par elle, — soit envers Dieu, soit envers nous-même, soit envers le prochain. Ils sont exécutés par nos diverses facultés naturelles et surnaturelles, intelligence, volonté, vertus théologales ou morales, — voire même par nos puissances sensibles, — et au moyen des ressources dont nous pouvons disposer : habileté de conduite et de parole, connaissances hygiéniques ou médicales, savoir juridique ou théologique, pratique des arts ou des métiers, possessions mobilières

ou immobilières, influence ou autorité sociales, etc., etc. — Moyennant ces divers éléments de travail intellectuel, moral, matériel, nous pouvons et dans une certaine mesure nous devons montrer la sincérité de notre charité surnaturelle. — Quelle est cette mesure relativement à Dieu, nous l'allons dire brièvement.

571. — La quantité d'*œuvres de charité* qu'une personne humaine doit exercer pour témoigner effectivement son amour envers Dieu, se détermine par les *dons* qu'elle a reçus de la nature et de la grâce, par le *rang* et la *fonction* qui lui sont échus dans sa hiérarchie propre, par la plus ou moins grande *facilité* que les circonstances lui assurent pour faire connaître et aimer Dieu, enfin par cet instinct profond, par cette vocation surnaturelle, qui la poussent dans une direction particulière et vers une forme spéciale de religion. — Ce sont là, en effet, les moyens ordinaires ou extraordinaires que nous avons d'exprimer notre charité ; — les organes, les ressources, les instruments, dont nous devons nous servir pour *faire du bien*, tout le bien que nous pouvons, non pas certes à Dieu, mais à la gloire extérieure et accidentelle de Dieu.

572. — Dans quelle mesure faut-il que nous lui consacrions notamment nos *biens temporels?* Il est assez difficile de le dire en détail, mais facile de l'éclairer par des principes généraux. — Il est indubitable que Dieu aurait pu exiger de nous une consécration absolue, totale, explicite, de tout ce que nous avons et possédons. Notre vie aurait ainsi consisté dans un *culte* perpétuel et continuel, semblable à celui des anges et des saints dans le ciel. — Mais cet ordre providentiel n'a pas été adopté par Dieu. Il veut sans doute que médiatement, indirectement, finalement, tous nos biens tendent à lui et aboutissent à sa glorification ; cependant il veut aussi que nous en fassions immédiatement et directement un usage personnel subordonné, je le répète, à sa gloire et à son amour, mais nous procurant néanmoins à nous-même, ainsi qu'à notre prochain, des avantages et des

satisfactions, voire des plaisirs légitimes (1). — C'est ainsi qu'il a non seulement admis mais expressément exigé l'intervention des vertus de foi et d'espérance, des vertus cardinales et morales, des arts et des travaux intellectuels ou corporels, dans notre vie morale qui n'est pas exclusivement une série d'actes de *charité*, quoique elle doive toujours être animée et hiérarchiquement réglée par cet amour théologal. — C'est ainsi encore qu'il s'est contenté de certains *jours* dans notre existence terrestre, de certains *temples* dans l'espace immense qu'il nous a donné pour séjour, de certains *objets* de culte au milieu des innombrables choses qu'il met à notre disposition sous l'unique condition qu'elles ne contredisent pas à son amour, et qu'elles puissent s'y rapporter de près ou de loin.

573. — Le docte Suarez résume cette théorie en quelques lignes qui méritent bien l'honneur d'une citation : « De l'obligation d'aimer Dieu par un acte intérieur, découle-t-il parfois quelque obligation d'y ajouter un acte *extérieur?* Je réponds que l'on peut comprendre de deux manières comment le précepte de la charité oblige à un acte extérieur : premièrement, en tant que cette vertu en serait le principe effectif mais *éloigné;* et en ce sens on peut affirmer qu'elle est l'inspiratrice de l'obéissance à tous les autres préceptes, puisque tous sont nécessaires pour garder la charité, et que tous sont fondés en elle; deuxièmement, en tant qu'elle serait le principe *immédiat* et propre de quelque œuvre extérieure; ceci, quoique rarement sans doute, peut cependant arriver de temps en temps; et de même que l'amitié entre les hommes réclame parfois des actes extérieurs, ainsi fait l'amitié surnaturelle pour Dieu, quand certaines œuvres sont nécessaires pour le glorifier » (2).

(1) Cf. *Morale surn. fondam.*, Théorèmes LVII, VII. — Cet ordre adopté par la divine providence a pour résultats immédiats un très large exercice de notre liberté au milieu de l'épreuve, une acquisition possible de mérites surnaturels considérables, une véritable concession de récompense et de salaire glorieux dans le ciel. Ainsi l'apparente diminution du règne actuel de la charité, au profit de la liberté, se résout finalement en un éclatant triomphe de l'une et de l'autre.

(2) *De Charitate*, disp. v, sect. 2, n. 4 :

574. — Notre charité ne serait pas sincère envers Dieu si elle ne nous commandait généralement d'obéir à toutes ses lois, et si elle ne nous défendait généralement de pécher mortellement ou même véniellement contre lui. — A ce titre, toutes les opérations et toutes les abstentions obligatoires en conscience sont des *actes impérés* par l'amour théologal : car rien n'échappe au pouvoir directif de cette vertu souveraine. — Cela ne justifie pourtant pas, — je tiens à le redire à l'encontre des exagérations jansénniennes, — la théorie d'après laquelle nos actes ne sauraient être bons que par le motif de charité. — Si l'on veut dire que nul acte nécessaire n'est bon qu'il ne soit au moins implicitement commandé par elle; ou que tout acte bon mais facultatif est au moins implicitement approuvé ou conseillé par elle; ou que nul acte mauvais n'échappe à la réprobation et à la censure portées par elle, rien de plus vrai. Si l'on veut dire que rien n'est pratiquement bon sans être immédiatement et formellement produit ou inspiré par elle, rien de plus faux. — Si l'on veut dire qu'il n'y a pas de mérite complet et rigoureux sans elle, rien de plus vrai. Si l'on veut dire que tout ce qui n'a pas ce mérite et ne le reçoit pas d'elle est mauvais, rien de plus faux.

II. — *Envers soi-même.*

Théorème LXXIX.

575. — *Ce n'est pas uniquement d'après ses propres lois que la* charité *décide de nos devoirs envers* nous-même; *c'est aussi et surtout d'après les lois de la justice ou de l'équité : unies ensemble, la charité et la justice déterminent aisément ce qu'on peut et doit faire pour soi en face du prochain.*

576. — La charité que nous nous devons à *nous-même*, et dont nous avons naguère étudié l'acte propre ou

élicite, nous *commande* aussi un certain nombre d'actes exécutés pour notre intérêt surnaturel par nos diverses puissances, au moyen de nos diverses ressources, dans l'ordre de la nature et de la grâce. — Si, en prescrivant ces actes *impérés* et ces œuvres *extérieures*, elle devait tenir exclusivement et uniquement compte du *degré d'amour que nous méritons*, nous aurions peu de chose à dire pour compléter notre théorie antérieure sur la façon théologale de nous aimer (1). — La quantité de soins, d'efforts, de biens temporels, que nous aurions à nous accorder, serait exactement proportionnée à la quantité d'estime et d'amour dont nous serions dignes au jugement de notre conscience; et le degré de cette *appréciation* serait toujours exactement le degré des *opérations* à exécuter en notre propre faveur. — Mais il n'en va pas ainsi.

577. — Le soin à prendre d'un être qui nous est confié à quelque titre, ne dépend pas exclusivement de l'*amour* qu'il mérite. Souvent il est très peu aimable, très pauvre en bonté, très repoussant peut-être, ce qui ne l'empêche pas d'avoir droit à plus d'égards et de dévouement qu'un autre cent fois plus intéressant et plus méritant. — Et la raison en est que les liens de la *charité* ne sont pas les seuls dont il faille se préoccuper. A côté d'eux, et même on pourrait dire au-dessus d'eux, il y a des liens de *justice* doués d'une force très considérable, et rigoureusement sanctionnés par la justice de Dieu. — Je sais bien qu'il n'y a pas de *justice proprement dite* entre un être et lui-même; mais il y a plus et mieux. Au lieu d'un simple *ajustement* ou *équivalent* (2), imposant souvent déjà de graves et inéluctables devoirs, il y a l'*identité* complète dont la justice n'est qu'une approximation ; et cette identité autorise pleinement le genre humain à répéter sans cesse que Dieu *se doit à soi-même* d'agir avec sagesse et bonté, que l'homme *se doit à soi-même* d'être raisonnable,

(1) Voir ci-dessus, nos 487-489.

(2) Voir notre Traité *des Vertus Morales*, au chapitre *de la Justice*.

prudent, tempérant, etc. — Et ce devoir envers soi-même résulte de l'éternelle et nécessaire volonté par laquelle Dieu impose à chaque personne créée une fin digne d'elle, l'obligeant à se mouvoir librement vers cette fin dans laquelle gît uniquement sa vraie béatitude.

578. — Si peu dignes que nous puissions être de notre propre *amour* surnaturel, nous n'en sommes donc pas moins chargés d'un très essentiel et très sacré *devoir* envers nous-même, envers notre corps, surtout envers notre âme à sanctifier et à sauver. — Il faut même observer, et ceci est capital, que plus notre *misère* est grande, plus ce *devoir* est grave, urgent, inviolable. Un criminel odieux à ses propres yeux, et à ceux d'autrui, n'en est que plus strictement *obligé* de travailler à sa réhabilitation devant Dieu et à son salut éternel. La charité qu'il a pour lui-même ne peut certes pas être grandement excitée et alimentée par le *reste de bonté* qu'il possède encore, mais qui est infiniment contrebalancé par le poids énorme de ses vices et de ses crimes. Et malgré tout la charité, si elle était suffisamment éclairée et prudente dans cette âme dégradée, lui commanderait énergiquement tous les actes extérieurs dont elle disposerait pour conjurer la céleste vengeance, et pour opérer la conversion de l'extrême perversité qui en provoque les coups.

579. — Il suit de là que les actes impérés par l'amour théologal doivent être proportionnés, simultanément, à l'*obligation* dont le sujet se reconnaît chargé envers soi-même, et à la *misère* plus ou moins grave dans laquelle il se trouve plongé. — La question présente pourrait donc également se poser à propos de la vertu de *justice;* mais la prééminence de la charité théologale mérite bien qu'on l'examine et qu'on la résolve ici, à condition de l'élargir comme nous venons de le dire, et en y faisant entrer, à titre d'élément essentiel, le *devoir très rigoureux* résultant premièrement de l'identité de l'être moral avec soi-même, et deuxièmement de la pénible

et douloureuse nécessité qui pèse souvent sur lui (1).

580. — Bien donc que jamais nous ne puissions nous placer immédiatement après Dieu et ses saints dans notre appréciation et dans notre *amour*, nous pouvons et devons nous mettre absolument au premier rang de nos préoccupations *salvifiques*, c'est-à-dire de nos soins et de nos efforts pour sauver les âmes : car il n'y en a pas qui nous touche d'aussi près que la nôtre, ni dont nous soyons aussi obligés, par le droit naturel et par le droit divin, de procurer efficacement le salut éternel. Si nous ne sommes les premiers à en prendre ainsi charge et soin, personne ne pourra réussir à la sanctifier ni à la sauver. Dieu même ne nous sauvera pas sans nous, dès que nous sommes adultes et capables d'agir comme tels. — Par conséquent nous ne pouvons jamais nous croire autorisés à pécher mortellement ou véniellement pour faciliter ou avancer le bien spirituel d'autrui ; car ce serait nuire plus ou moins gravement à notre âme, et jamais nous n'en avons le moindre droit. — Que si Moyse, saint Paul, d'autres saints personnages peut-être, ont paru renoncer à leur salut en faveur du prochain (2), ou bien ils n'entendaient sacrifier que leur salut temporel, que leur existence terrestre; ou bien ils parlaient d'une hypothèse purement imaginaire dont ils savaient parfaitement que Dieu ne voudrait pas, dont ils ne voulaient pas réellement eux-mêmes ; ou bien ils employaient un langage manifestement exagéré, pour mieux exprimer l'intensité de leur dévouement au prochain.

581. — S'il n'est jamais permis de pécher afin de lui rendre service en choses spirituelles ou matérielles, il l'est parfois de renoncer dans ce but à ce qui semblerait être *le plus parfait;* à ce qui serait incontestablement *le*

(1) Pour n'avoir pas assez fait ressortir la distinction des deux obligations, l'une de charité et l'autre de justice, concourant à former les obligations dont nous traitons ici et au *Théorème* suivant, bien des auteurs ont introduit de fréquentes et regrettables confusions dans toute cette matière.

(2) Ex., XXXII, 31-32 ; Rom. IX, 9.

mieux dans d'autres conjonctures, mais qui dans la réalité concrète et actuelle serait *le pire*. Ainsi peut-on retarder et même abandonner son entrée en religion pour secourir sa famille nécessiteuse, pour administrer une paroisse délaissée, pour défendre par de doctes écrits la cause de l'Église menacée. Si l'on quitte alors Dieu, c'est pour Dieu. — On doit sans doute tendre à la *perfection ;* mais dans les moyens d'y arriver, tels que les grands éclats, les austérités singulières, les entreprises héroïques, il nous faut éviter prudemment d'exagérer ce que la charité nous presse de faire pour acquérir beaucoup de vertus et de mérites. Fuyons soigneusement les ambitions spirituelles tant soit peu contraires à l'humilité, à l'orthodoxie, au bon sens. Gardons-nous bien de nous hausser jusqu'au niveau des prophètes et des apôtres; ou de croire que nous enrichirons certainement les martyrologes et annales hagiographiques, pourvu que nous le voulions seulement. Les dons exceptionnels ne constituent pas essentiellement la vraie sainteté, la vraie perfection surnaturelle. C'est pourquoi le refus de les sacrifier à l'utilité sérieuse et surtout à la nécessité du prochain, fut toujours considéré dans l'Église comme un indice, sinon comme une preuve de faux mysticisme. — Au contraire, un sage et généreux détachement des biens accidentels qu'on pourrait appeler le luxe et le superflu dans la vie spirituelle, par exemple, des isolements extraordinaires, des pénitences acharnées, des indulgences innombrables, est formellement approuvé et encouragé par le Siège Apostolique. C'est ainsi qu'est louée la dévotion de l'*acte héroïque* par lequel on offre et on abandonne à Dieu, en faveur des âmes du purgatoire, tout ce dont on peut se dépouiller à leur profit (1).

582. — Dans l'ordre temporel, on doit estimer, aimer et protéger sa vie, sa liberté, ses biens personnels si l'on en a, à condition toutefois de s'en servir pour sa sancti-

(1) Cf. SCHNEIDER, *Rescripta authent. S. C. Indulgent.*, decret 20 nov. 1854, p. 304; PALLARD, *Recueil d'indulgences*, p 449.

fication et pour la gloire de Dieu. Dans le même but, on peut et quelquefois on doit chercher à augmenter son avoir visible ou invisible, à développer l'influence ou la bonne réputation dont on jouit, à consolider son autorité, à étendre son empire par des moyens légitimes. — Faire des efforts ou des dépenses énormes pour un bien temporel que les hommes n'estiment communément pas à si haut prix; ambitionner sans raison spéciale et avouable un avantage qu'ils ne poursuivent généralement pas avec tant d'ardeur ou de peine; subir, par exemple, des opérations et des médications extrêmement coûteuses, ou spécialement répugnantes à la délicatesse chrétienne; consacrer une partie très considérable de sa fortune à l'étude ou aux recherches scientifiques; se livrer à de longs voyages et entreprendre de difficiles campagnes pour devenir plus riche, plus capable de servir Dieu ou le prochain, — ne sont donc pas des obligations résultant de la charité qu'on se doit à soi-même. — On peut conséquemment renoncer aux biens qu'on retirerait de leur accomplissement; céder aux conseils qui détourneraient de leur poursuite; permettre à d'autres d'en profiter tout à leur aise; se confiner dans une abstention, dans une médiocrité, qui sont très souvent le vrai parti de la sagesse.

583. — Mais si l'on avait besoin de sa vie, de ce bien le plus essentiel à l'ordre purement humain, pour se convertir à la foi chrétienne ou pour faire pénitence; si l'on avait besoin de recouvrer sa liberté, cet autre excellent bien parmi les excellents, pour échapper à d'insurmontables tentations de désespoir, d'immoralité, d'infidélité, — l'on ne serait pas en droit de sacrifier son existence ou son indépendance à l'avantage même très considérable du prochain; et l'on devrait chercher à vivre où à s'affranchir, pour se sanctifier et se sauver. — Quand donc, très héroïquement, des pasteurs d'âmes, des pères et des mères, des citoyens et des soldats, se sont librement offerts à la mort ou à la captivité pour épargner à

d'autres de tels maux, ils ne l'ont dû faire qu'à la condition indispensable de ne pas s'exposer gravement eux-mêmes à perdre la grâce et la gloire divines sans lesquelles rien n'est sage, rien n'est admirable, rien n'est permis, ni dans la vie individuelle ni dans la vie sociale. — En ce sens élevé, il est absolument juste que *charité bien ordonnée commence par soi-même.*

III. — *Envers le prochain.*

A. — Théorie générale.

Théorème LXXX.

584. — *La charité prescrit une* bienveillance universelle *qui doit se traduire par une* bienfaisance réelle *quand elle le peut; elle prescrit de plus des* services individuels *ou* sociaux, *à déterminer d'après les* relations mutuelles *et les* conditions propres *du sujet aimant et du sujet aimé.*

585. — Assurément des actes extérieurs nous sont commandés en faveur du prochain, par la charité intérieure que nous lui devons. Car cet amour surnaturel, s'il est désintéressé, n'est pas inefficace et stérile; quand il tend vers un être capable de recevoir un bien nouveau, un surcroît de bien, il le lui souhaite et le lui confère assez abondamment pour n'être pas justement soupçonné d'hypocrisie ou d'avare égoïsme. — Or toute personne humaine est susceptible d'accroissement dans le bien. Même parvenue à la béatitude céleste, elle peut recevoir une augmentation de gloire extérieure, accidentelle : et nous ne saurions aimer les saints amis de Dieu sans désirer pour eux ce supplément de grandeur sinon de félicité. — Détenues en purgatoire, les âmes peuvent obtenir un essentiel et immense progrès dans le bien :

et nous ne les aimerions pas sincèrement si nous ne priions pour leur délivrance et leur entrée dans le ciel. — Soumis encore aux imperfections, aux infirmités, aux défaillances de la vie présente, tous les hommes rachetés par le sang de Jésus-Christ peuvent acquérir plus de vertus et de mérites, avoir plus de ressources même temporelles pour faire leur salut, être mieux protégés contre les périls et les adversaires dont ils sont environnés : et nous ne les aimons pas d'une véritable charité théologale, si celle-ci ne nous presse pas de leur procurer au moins quelque parcelle du bien surnaturel qui leur fait encore tant défaut.

586. — En conséquence, la charité envers le prochain doit être *bienfaisante* ou prescrire des *actes de bienfaisance* en sa faveur, quel qu'il soit. — Nul d'entre nos compagnons d'épreuve ne peut d'abord être exclu de nos *prières*, non plus que de la communication possible de nos *satisfactions* et de nos *mérites* devant Dieu. « Pendant que nous en avons encore le temps, dit l'Apôtre, faisons du bien à tous (1). » Sur quoi l'angélique Docteur observe que si, « à parler simplement, nous ne pouvons faire du bien à tous *en particulier*, il n'est personne à qui nous n'en dussions faire, *même en particulier*, dans quelque conjoncture *possible*. C'est pourquoi la charité exige que, même si nous ne faisons pas actuellement de bien à certains hommes, notre volonté soit au moins préparée à faire du bien à chacun, si l'occasion s'en présente. Il y a pourtant tels et tels bienfaits que nous pouvons procurer à tous, sinon en particulier du moins en général, comme par exemple lorsque nous prions pour tous les fidèles et les infidèles (2). » — Nul doute qu'à ces bienfaits intérieurs et invisibles, à la prière, à la communication des satisfactions ou des mérites, la charité n'en doive ajouter d'autres également universels mais extérieurs et visibles, comme l'ordre, la concorde, la paix,

(1) Gal., vi, 10.
(2) *Sum. Theol.*, 22, q. 31, a. 2.

la joie (1), dans la famille et dans l'Église, dans l'État et dans les sodalités ou associations secondaires. — C'est pour donner à ces bienfaits soit intérieurs soit extérieurs une réalité véritable et durable, que la charité nous commande quantité d'opérations ou d'abstentions qui s'étendent à notre vie morale tout entière; et nous retrouvons ici encore cette universalité d'influence qui fait de la troisième vertu théologale la tête, l'âme et la reine de toutes les autres.

587. — Mais, outre le devoir illimité de *bienfaisance* qu'elle nous impose ainsi à tous et envers tous, elle oblige chacun de nous à des devoirs spéciaux résultant de notre *propre situation* et de la *situation du prochain* dans la société humaine, ou si l'on veut, de nos relations sociales et mutuelles. Car ce n'est pas uniquement d'après leur bonté intrinsèque, mais d'après cette double et réciproque situation, que nous devons mesurer aux hommes les effets de notre bienveillance et de notre bienfaisance. Sans nulle irrégularité morale, les *preuves effectives* de notre charité seront parfois plus abondantes envers des personnes que nous *aimons* fort peu, et qui méritent réellement fort peu d'être aimées. Comme nous l'avons précédemment expliqué (2), l'*appréciation* qui est dans l'amour n'est pas la mesure fixe de l'*opération* qui vient après lui et qu'il inspire.

588. — Dans l'ordre naturel, les relations mutuelles des hommes se présentent d'abord sous la forme concrète de la *consubstantialité*. Entre les enfants et les parents, il y a un lien naturel qui touche presque à l'identité : par conséquent c'est entre eux que la charité doit se prouver par les effets les plus amples et les plus nombreux. — Vient ensuite la forme de la *vie matrimoniale* qui fait de l'époux et de l'épouse une seule chair, mais sans consubstantialité : ils sont donc au second rang quant à l'obligation de se fournir des témoignages efficaces de

(1) Cf. *ibid.*, q. 29, a. 1-3.
(2) Ci-dessus, *Théorème LXV*.

charité réciproque. — Puis nous rencontrons la double forme de la *consanguinité* et de l'*affinité*, de la parenté en un mot : il y a là une relation très étroite, fondée sur la communication immédiate ou médiate du sang, et obligeant à un échange de bons offices très particuliers. — Une autre forme fréquente et parfois très importante de relations sociales naturelles, résulte d'*engagements* explicites ou implicites pris envers le prochain. On est son serviteur, son mandataire, son lieutenant : et on lui doit certainement plus qu'à des parents éloignés, souvent plus qu'à des frères et sœurs ou qu'à de grands-parents et à de petits-fils. On est son associé, son allié, son ami, son obligé; et on lui doit autant sinon plus qu'à une parenté peu connue ou peu fidèle. On est son voisin, son concitoyen, son compatriote, son frère en Japhet ou en Adam : et on lui doit sans doute de moins en moins, mais pourtant on ne cesse pas de lui devoir quelque chose encore. — Il peut se faire que plusieurs liens de charité ou de justice se combinent entre eux, et se fortifient d'autant. Le père et la mère sont *volontairement* redevables envers leurs enfants, et non ceux-ci envers eux, puisque le mariage et la génération furent libres du côté des parents, mais non du côté des enfants : de ce chef donc les parents sont plus obligés envers leurs enfants que les enfants envers leurs parents. — Il faudrait raisonner d'une façon analogue si l'affinité se joignait à la consanguinité, si l'injustice ajoutait ses dettes à celles d'un juste contrat, surtout si les relations sociales d'ordre naturel étaient accrues des relations d'ordre surnaturel dont nous allons parler.

589. — Il y a, en effet, dans le monde de la grâce, principalement par l'opération des sacrements et par la communion des saints, une incessante et tout intime transfusion d'être surnaturel créant une affinité, une consanguinité, une connaturalité, non moins réelles et mille fois plus sacrées que les précédentes. La paternité surnaturelle du prêtre et même du laïc qui baptise, avec

le sujet qui reçoit la vie de la grâce par leur ministère; l'union très spéciale des époux chrétiens qui se communiquent mutuellement la sanctification attachée au sacrement dont ils sont les ministres; l'unité spirituelle résultant du baptême et de la confirmation entre les diverses personnes qui s'y trouvent intéressées comme sujets et comme parrains ou marraines, sont des exemples frappants de l'augmentation de la socialité naturelle par la socialité surnaturelle. Les pactes formés sous l'inspiration et la caution de la grâce, les vœux de religion notamment, sont aussi incomparablement plus *unitifs* que les pactes purement civils. Les injustices commises contre l'Église, contre les personnes ou les choses saintes, imposent de plus rigoureux devoirs que les fautes analogues commises dans l'ordre purement civil ou familial. — Quand donc il arrive que des rapports surnaturels s'ajoutent aux rapports naturels, ils engendrent des surcroîts fort importants d'obligations et de devoirs réciproques. Le père et la mère sont certainement plus obligés de témoigner du dévouement à un fils sous-diacre qu'à un fils marié, toutes autres choses égales d'ailleurs.

590. — Parmi les relations sociales résultant de libres engagements naturels ou surnaturels, sans appartenir cependant au cycle familial ou sacramentel dont nous avons constaté l'extraordinaire efficacité, il faut placer celles qui ressemblent de plus près à la paternité et à la fraternité. — Les bienfaits exceptionnels accordés par des parents adoptifs ou des tuteurs généreux à des orphelins abandonnés; l'instruction et l'éducation procurées par des maîtres dévoués et savants à leurs disciples, à leurs élèves; la direction spirituelle patiemment et persévéramment donnée aux âmes par leurs pasteurs et leurs supérieurs, — imposent évidemment et nécessairement des obligations de reconnaissance en quelque manière filiale.

591. — C'est une très véritable doctrine, admirable-

ment formulée par l'ancienne théologie, que « le bien commun à beaucoup est plus divin que le bien d'un seul (1). » Ainsi les relations des particuliers avec les sociétés dont ils font partie les obligent à une charité plus soigneuse, plus efficace, plus généreuse, que celle dont ils consacrent les fruits à de simples particuliers comme eux. — Les parents dans la famille, les gouvernants et les soldats dans l'État, les pasteurs et le clergé tout entier dans l'Église, peuvent donc et parfois même doivent sacrifier leurs biens, leur liberté, leur vie, à l'intérêt général dont ils sont chargés. — Qu'ils ne puissent jamais lui sacrifier leur conscience et leur salut, nous l'avons suffisamment dit; mais le sacrifice de tout le reste sera fréquemment un moyen pour eux de se sanctifier et de se sauver : car naturellement on est plus apte à aimer Dieu parfaitement, à se repentir parfaitement de ses fautes envers lui, quand on ne craint pas de donner tout ce qu'on a pour infiniment moins que Dieu; et surnaturellement la grâce est plus abondamment distribuée par la miséricorde divine à ceux qui pratiquent sans réserve l'abnégation, l'oubli d'eux-mêmes, au profit de leurs frères.

592. — Il convient de compléter cette théorie des *devoirs extérieurs de charité* résultant de l'organisation sociale providentiellement établie dans l'Église, dans la famille, dans l'État, par la classification de ces mêmes devoirs en *ordinaires* ou communs, en *rigoureux* ou particuliers, en *très rigoureux* ou très particuliers. — *a*) Les premiers découlent du simple fait d'appartenir à une société, à une sodalité, à une association quelconque : les enfants ne sont comme tels obligés qu'à des actes ordinaires de charité familiale; les citoyens n'ont pas, à ce titre, de charges exceptionnelles à remplir; habituellement les fidèles ne sont point, par le seul fait, obligés à rendre des services très graves à l'Église. —

(1) « Bonum multorum commune divinius est quam bonum unius. » (*Sum. Theol*, 22, q, 31, a. 3, 2m).

b) Les seconds dérivent d'une fonction spéciale assumée dans l'intérêt de la société, mais d'une fonction subordonnée à un pouvoir supérieur principalement et définitivement responsable : le fils aîné dans la famille, les officiers subalternes et les soldats dans l'armée, les vicaires et coadjuteurs dans le clergé, ont des obligations certainement rigoureuses et dont ils sont particulièrement tenus; cependant la charité presse davantage les parents, les gouvernants, les pasteurs ordinaires. — *c*) Les troisièmes et derniers proviennent d'une fonction très spéciale, très élevée, très particulièrement responsable, concentrant les charges et les devoirs inférieurs, les complétant et les sanctionnant par son autorité propre : le père ou le tuteur de la famille, le gouverneur de la province et surtout le chef de l'État, les évêques et le chef suprême de l'Église, ont de ces obligations très rigoureuses dans leur sphère propre. — Quand cependant les dépositaires d'une charge supérieure ne peuvent ou ne veulent accomplir suffisamment les œuvres de charité afférentes à leur condition, et que ces œuvres sont urgentes et nécessaires, l'obligation des pouvoirs inférieurs ou même des simples sujets peut leur être subrogée, et devenir plus rigoureuse qu'elle ne l'était par elle-même : en l'absence de l'évêque ou du curé, du général en chef ou du préfet de la province, du père et de la mère de famille, — les vicaires, les officiers et les vice-préfets, le fils ou la fille aînés, seront investis d'une autorité et d'une obligation nouvelles, parfois fort étendues et fort graves, dans l'intérêt des sociétés dont ils se trouveront ainsi chargés par extraordinaire.

593. — L'*indigence* des personnes réclamant les secours et les soins de la charité, constitue un titre spécial à les obtenir et par conséquent un devoir de les accorder. — La raison profonde de ce fait est justement dans la disposition providentielle qui a réglé très sagement, très rigoureusement aussi, qu'en dehors des cas miraculeux qui sont rares, les biens visibles et temporels seraient com-

muniqués aux nécessiteux par des riches, par de plus aisés du moins, divinement pourvus de l'usage des richesses et divinement chargés de leur répartition. — Si donc déjà la seule qualité de *membre* d'un corps social quelconque donne droit à la bienfaisance dont nous venons d'étudier le fonctionnement général, la qualité de membre *indigent et souffrant* donne plus largement et plus strictement droit aux fruits de la charité, sans parler expressément ici de la justice distributive dont il sera question ailleurs (1).

594. — L'indigence réelle, soit spirituelle soit matérielle, se rencontre à un triple degré dans la société humaine. — *a*) Tantôt elle est *médiocre* ou commune : ceux qui en souffrent n'en sont pas absolument accablés; ils peuvent ou pourraient en grande partie se suffire par leurs efforts; l'intervention de la charité en leur faveur n'est ni fort urgente, ni fort difficile. C'est le cas des pécheurs ordinaires dans l'Église; c'est celui des ouvriers gênés mais sûrement assistés dans une cité prospère et généreuse. — *b*) Tantôt l'indigence de l'esprit ou du corps est *grave* et peu commune : il n'est pas facile d'en sortir, même par une économie et un travail sérieux; et très probablement, sinon certainement, elle aboutira bientôt à une catastrophe. C'est la situation du pécheur obstiné et dépourvu de secours spirituels, ou du pauvre trop infirme, trop malade, pour travailler et même pour mendier suffisamment. — *c*) Tantôt enfin l'indigence est *très grave*, exceptionnelle, extrême : sa victime est absolument incapable de s'en débarrasser par ses propres forces; si l'on ne vient à son secours, ce nécessiteux va périr corporellement ou spirituellement : c'est l'état du misérable consumé par la fièvre et la faim, ou du pécheur tombé dans le désespoir et dans la haine de Dieu.

595. — L'indigence n'atteint pas uniquement les individus : elle frappe aussi les sociétés, les familles, les

(1) Au Traité des *Vertus morales*. — Cf. *Le Pauvre dans l'A. T.*, passim.

nations, et en certaines époques malheureuses l'Église même. — Elle peut être plus ou moins grave; mais, à son degré inférieur, l'indigence *sociale* est souvent plus redoutable que l'indigence *personnelle* à son degré supérieur. Car, si « le bien commun est plus divin que le bien particulier, » le mal général est plus infernal que le mal privé. — La charité nous prescrit donc plus de compassion et d'œuvres miséricordieuses envers les sociétés désorganisées par l'irréligion et la révolution, qu'envers de simples individualités d'ailleurs fort dignes de commisération.

596. — Au fond, et en vertu de la disposition providentielle expliquée précédemment, l'*indigent* investit ses concitoyens ou associés, dans l'ordre spirituel ou temporel, d'une charge réelle envers lui, lors même qu'ils n'auraient d'ailleurs aucune obligation spéciale qui les attacheraient à lui; et s'ils en ont déjà quelqu'une, il y ajoute une force nouvelle par le fait même de son indigence. Celui qui n'a rien crée des devoirs à celui qui possède. — Les devoirs extérieurs de charité et l'indigence sont donc en proportion inverse : l'indigence *médiocre* appelle directement à son secours le devoir *très rigoureux;* l'indigence *grave* appelle directement le devoir même *simplement rigoureux;* et l'indigence *très grave* appelle le devoir même *simplement ordinaire;* c'est-à-dire qu'en face d'une misère *commune,* ceux–là sont les plus obligés à la secourir qui ont principalement charge de la société; qu'en face d'une misère *plus grave,* ceux-là sont également tenus d'intervenir qui sont chargés en sous-ordre de l'intérêt social; qu'en face d'une misère *extrêmement grave,* ceux-là aussi doivent payer de leur personne ou de leurs ressources, qui n'ont point ordinairement de charge particulière dans la société familiale, politique, religieuse, dont il peut s'agir. — En raison de cette subordination et de cette proportion, et s'il n'y a pas d'urgence absolue intervertissant les rôles, ceux qui ne sont obligés que d'une manière *large* peuvent attendre,

pour intervenir, que ceux-là interviennent d'abord qui sont obligés d'une manière *rigoureuse;* et ceux-ci peuvent attendre eux-mêmes que ceux-là interviennent les premiers, dont le devoir est *très rigoureux*. — Mais s'il y a très grande et très évidente urgence, c'est au plus proche et au plus dispos de fournir son charitable concours; car l'extrême nécessité ne permet guère les longs calculs ni les procédés méthodiques.

B. — Devoirs prescrits par la charité envers le prochain dans l'ordre spirituel.

Théorème LXXXI.

597. — *Les principes antérieurement établis suffisent à déterminer et à classifier les* devoirs, *soit* positifs *soit* négatifs, *de la charité envers le prochain, dans l'ordre* spirituel.

598. — La théorie générale exposée dans les pages précédentes demande à être appliquée successivement à l'ordre spirituel et à l'ordre temporel : non pas que nous puissions entrer dans tous les détails d'une matière véritablement immense, et qui relève aussi fréquemment des appréciations de la prudence que des règles de la charité (1); mais nous pouvons préciser davantage celles-ci, et mieux saisir sur le vif le fonctionnement des diverses facultés, vertus et puissances, soit individuelles soit sociales, que l'amour théologal emploie et dirige en faveur du prochain. — Parmi les *œuvres de charité spirituelle* et *de charité corporelle* résultant de là, et décrites dans le présent *Théorème* et dans les suivants, nous en choisirons deux qui, sans être toujours les plus importantes en elles-mêmes, sont les plus commodes pour faire bien comprendre toute la doctrine : c'est la *correction fraternelle*

(1) Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 31, a. 3, 1ⁿ et 3ᵐ.

qui appartient à la catégorie des bienfaits spirituels, et l'*aumône* qui appartient à celle des bienfaits matériels.

599. — La justification et le salut du prochain sont les biens les plus considérables que nous devions souhaiter à son *âme;* et personne ne pourrait se refuser à les lui souhaiter effectivement et à les demander pour lui à Dieu par la prière. — *a) Si l'on a charge d'âme* habituelle ou accidentelle à son égard et qu'il soit *médiocrement nécessiteux* sous ce rapport, on lui devra en plus le secours des paroles, des exemples, des sacrements, qui lui seront utiles; *sérieusement nécessiteux*, on lui devra largement aussi son temps, ses forces, ses biens temporels; *extrêmement nécessiteux,* on lui devra sacrifier même sa vie (1), à moins qu'elle ne soit réclamée par des intérêts plus graves encore, par des causes plus hautes, plus larges et plus sacrées. — *b) Si l'on n'a ni habituellement ni accidentellement charge d'âme* à son endroit, et qu'il soit *médiocrement* indigent, on lui doit tout d'abord les bons offices de la prière, et si faire se peut, des conversations et des exemples utiles; s'il est très indigent, on lui devra une assistance spirituelle plus précise et plus efficace, à condition assurément de pouvoir la lui fournir; s'il est *extraordinairement misérable*, qu'on le sache évidemment entraîné à la damnation, qu'on soit certain de pouvoir le sauver, qu'on ait la certitude d'être soi-même en état de grâce, qu'on soit maître absolu de ses biens et de sa vie, on *pourra* les sacrifier pour lui et mourir ainsi victime de la charité fraternelle; j'ajoute qu'on le *devra* si l'on a de plus l'entière conviction que *nul autre moyen* ne suffira pour sauver ce désespéré; — mais alors on aura *charge accidentelle* de son âme, et l'on se trouvera dans l'hypothèse antérieurement examinée.

600. — On voit par là qu'à notre époque surtout l'obligation de consacrer son temps, ses talents et son argent à la propagation de la foi, aux missions de l'intérieur ou

(1) Joan., xv, 12; I Joan., iii, 16; cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 26, a. 5.

de l'étranger, aux œuvres de préservation ou de conservation religieuse, peut être fréquemment *grave;* que les pasteurs, et à leur défaut les autres prêtres, sont obligés sous peine de péché mortel à braver la peste, la guerre, la persécution, pour ne pas laisser périr éternellement les âmes à eux confiées; que des religieux et des religieuses, voire de simples fidèles libres de leur personne et de leur existence, peuvent sans pécher, et même avec un très grand mérite, s'exposer à la pauvreté, au dénûment, à la mort, pour secourir les païens, les misérables, les pestiférés ou les cholériques; — quoique la véritable charité, sagement et dûment ordonnée, permette et commande parfois une abstention prudente et même une fuite ou une disparition habile, en face de dangers qui menaceraient sans réel profit une liberté ou une vie grandement nécessaires au bien public; — ni l'amour envers Dieu ni l'amour envers le prochain n'autorisent et surtout n'exigent alors des sacrifices peut-être chevaleresques, mais inutiles et conséquemment injustifiés.

601. — On voit également par là que, dans leurs dangers et besoins spirituels, les époux se doivent mutuellement une protection particulière; que les parents sont spécialement tenus de veiller sur leurs enfants; que les supérieurs de communautés religieuses sont obligés à un dévouement plus intense envers leurs inférieurs; que les évêques ne doivent rien négliger pour sauvegarder la foi et les mœurs de leurs diocésains; que les chefs d'État sont rigoureusement responsables devant Dieu du mal moral qu'ils pourraient empêcher et qu'ils n'empêchent pas. Des intérêts uniquement temporels à ménager ne sauraient être mis en comparaison avec les intérêts spirituels, surnaturels, de l'Église et des âmes. Que si l'on n'est pas tenu, pour sauvegarder ceux-ci, de faire l'impossible, l'on est tenu de faire tout le possible : s'il est médiocre, raison de plus de n'en rien négliger. Tel est le précepte de la charité. — Il est moins prompt à imposer de grands et mutuels sacrifices aux parents

éloignés, aux amis, aux simples concitoyens; mais il leur enseigne cependant que tout lien particulier formé entre les hommes, entre les catholiques, les oblige proportionnellement à se rendre réciproquement et chrétiennement service. — Les frères, les sœurs, les cousins et autres parents, les parrains et les filleuls, les associés et les compagnons de travail, qui souvent se font tant de mal les uns aux autres, devront, en de graves circonstances principalement, se rappeler leur *proximité* plus étroite, et se procurer efficacement une vraie édification spirituelle. — Et quand il semble que les hommes soient trop éloignés entre eux et trop distants de leur commune origine pour être enlacés par les liens de la charité, celle-ci ne laisse pas de remplacer des reproches ou des commandements, qu'elle ferait alors inopportunément, par des conseils et surtout par des exemples qui sont presque toujours opportuns.

602. — On voit enfin par là que pratiquement, et en fait, l'exercice de la charité à l'égard du prochain revêt nécessairement et simultanément deux caractères, deux formes, que l'on doit pourtant distinguer théoriquement, et en droit : cet exercice est d'abord une action ou une série d'actions *positives*, qui confèrent ou qui augmentent le *bien;* et c'est ensuite une action ou une série d'actions dites *négatives,* parce qu'elles suppriment ou diminuent le *mal.* — Chaque fois, en effet, que nous sommes tenus d'être *bienfaisants,* c'est à cause d'une *indigence* ou d'un mal du prochain; chaque fois que nous sommes obligés d'être *compatissants,* c'est afin de lui procurer un *avantage* ou un bien. Aussi peut-il y avoir un intérêt au moins logique à répartir en deux classes les *sept œuvres principales de charité spirituelle,* qui sont ainsi énumérées dans l'École : « Conseiller, reprendre, enseigner, consoler, pardonner, supporter, prier (1). » A la catégorie

(1) « Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora. » — Saint Thomas (*Sum. Theol.*, 22, q. 32, a. 2) fait très ingénieusement la synthèse et l'analyse de ces sept œuvres, et on le consultera avec plaisir et profit.

positive se rapportent la *prière*, l'*enseignement*, le *conseil*; la catégorie *négative* renferme la *consolation*, le *support*, le *pardon* et la *correction*.

603. — Nous avons déjà fait quelques observations touchant la *prière*, et cela peut suffire en attendant que nous étudiions expressément ce vaste sujet (1). L'*enseignement* et le *conseil* appartiennent à la théorie de l'instruction et de l'éducation, qui elle aussi sera mieux exposée ailleurs (2). Le *support* et la *consolation* n'offrent pas de difficultés spéciales, au point de vue doctrinal bien entendu, et ils sont plutôt matière de théologie ascétique. Le *pardon* réclame certains éclaircissements que nous fournirons dans le *Paragraphe* suivant. Reste donc la *correction* ou répression fraternelle dont l'importance est grande. L'explication qu'en donnera le *Théorème LXXXII* ne sera pas non plus sans utilité pour compléter l'intelligence de ce qui précède, et pour dissiper les obscurités dont le lecteur penserait peut-être avoir encore à se plaindre en cette matière fort touffue.

Théorème LXXXII.

604. — *D'une part, la* correction fraternelle *est un* devoir *souvent grave qui s'impose à la charité; mais, d'autre part, la même charité lui impose de rigoureuses* conditions *de sagesse et de prudence.*

605. — Il ne s'agit pas précisément des *péchés*, mais des *pécheurs*. Car corriger leurs fautes et leurs vices, c'est-à-dire les prévenir et les empêcher, les réprimer ou les réparer, n'est pas tant l'œuvre de l'homme que de Dieu, pas tant l'œuvre de la charité que de l'autorité. C'est à Dieu principalement qu'il appartient d'absoudre, de châtier, de punir; c'est secondairement aux hommes investis de sa puissance pour gouverner en son nom

(1) Dans le Traité de la *Vertu de Religion*.
(2) Au Traité des *Vertus Morales*, au chapitre de la *Justice*.

l'Église, la Famille, l'État; ils doivent, chacun dans sa sphère et à son rang, lutter ainsi contre le mal et faire ainsi triompher le bien. On verra les lois et les péripéties de ce combat dans la *Métaphysique surnaturelle* (1), et dans une autre partie de la présente *Morale surnaturelle spéciale* (2). — La charité théologale intervient sans doute contre le péché, en le prohibant, en le rendant odieux, en fortifiant la volonté aux prises avec lui, en l'expulsant de la conscience par l'efficace de son acte justificateur. Mais son *objet*, nous l'avons dit, n'est pas tant l'opération ou la conduite morale des personnes qu'elle aime, que leur nature et leur personnalité (3). Et dans son opposition absolue au mal, c'est le *pécheur* même qu'elle envisage directement pour lui procurer aide et secours.

606. — En effet, elle ne saurait avoir pour lui d'autres sentiments que ceux de Dieu; or « Dieu ne veut pas la mort (éternelle) du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive (4). » Et Dieu le voulant sincèrement, efficacement, tout en respectant la liberté humaine jusque dans ses défaillances et ses égarements, la charité le veut pareillement avec sincérité, efficacité, respect de la liberté qu'elle n'entend pas violenter, parce que cette violence ne servirait de rien pour une bonne conversion. — Et parce que Dieu ne frappe pas le pécheur d'une façon purement pénale et vengeresse, comme il fait pour les damnés, ainsi la charité ne tend pas à le corriger par équité mais par amour, non pas au nom du droit rigide mais au nom de la miséricorde compatissante. C'est pourquoi sa correction est *fraternelle*, à l'imitation de la correction *paternelle* de Dieu. — Souvent sans doute c'est un supérieur ou même un inférieur qui exercent cette charitable correction; mais à défaut de l'égalité de rang, et bien au-dessus de l'égalité de nature, il y a

(1) Traités de *Dieu rédempteur*, de *Dieu sanctificateur*, de *Dieu consommateur*.
(2) Au Traité des *Vertus Morales*, surtout au chapitre de la *Justice*.
(3) Voir ci-dessus, n° 459.
(4) Cf. Ezech., xxxiii, 8-11.

l'égalité de vocation et de rédemption en Jésus-Christ; et c'est la source de cette *fraternité*, de cette *charité fraternelle*, qui sont essentielles à la correction dont nous parlons.

607. — Philosophiquement, on pourrait peut-être prouver, ou assurément rendre fort probable cette obligation de charité, qui n'est pas moins nécessaire au bon fonctionnement de la société humaine qu'à la perfection individuelle de ses membres. — Théologiquement, elle est indubitable. Tous les docteurs, à l'exemple de saint Thomas d'Aquin (1) et du célèbre Gratien (2); le droit canonique (3) avec les Pères de l'Église, nommément avec saint Augustin (4), saint Jérôme (5) et saint Jean Chrysostome (6); les divines Écritures enfin, soit de l'Ancien Testament (7) soit principalement du Nouveau (8), la proposent comme certaine, importante, et ne pouvant être omise en bien des circonstances sans péché mortel.

608. — De soi, elle est universelle, obligeant tous les hommes envers tous les hommes. Les pécheurs mêmes n'en sont pas affranchis, et quelquefois ce n'est pas leur intervention qui est la moins puissante sur leurs propres complices. La charité, étant le devoir de tous envers tous, ne doit refuser à personne un secours possible et utile. Évidemment, si la correction fraternelle ne pouvait se faire avec sérieuse probabilité de réussite heureuse, si surtout elle devait produire plus de mal que de bien, jamais elle ne saurait être prescrite et parfois même elle serait prohibée. — Les règles précédemment exposées relativement au degré d'obligation résultant de la *situation*

(1) *Sum. Theol.*, 22, q. 33, a. 2.
(2) *Decret.*, 2 p., causa 24, q. 3, can. 14.
(3) *Decretal.*, l. V, tit. 7, c. 12.
(4) *Contra epist. Parmen.*, l. III, c. 1, n. 2; de *Corrept. et grat.*, passim.
(5) *In Psalm.* CXL.
(6) *Hom. LX in Matth.; Orat. VIII adv. Judæos.*
(7) LEV., XIX, 17; ECCLI., XVII, 12; XIX, 13.
(8) MATTH., XVIII, 15; LUC., XVII, 3; I THESS., V, 14.

sociale de celui qui doit exercer la charité, et de l'*indigence* de celui en faveur de qui elle doit être exercée, trouvent ici leur entière et précise application. Tous ne sont pas également et au même rang tenus d'admonester et de reprendre leurs frères coupables. Il y a, sous ce rapport, des devoirs rigoureux et des obligations légères, des initiatives à prendre et des réserves à garder. Nulle part la charité n'a plus besoin d'être raisonnable, prudente, délicate.

609. — Dans chaque espèce de société, c'est aux gens en charge à s'acquitter les premiers de ce bon office : c'est aux pères et mères dans la famille, aux chefs politiques ou militaires dans l'État, au pape et aux autres pasteurs dans l'Église. Ils peuvent à coup sûr y employer d'utiles auxiliaires, tels que de sages vieillards, de zélés missionnaires, de savants directeurs de conscience : mais ils en ont la responsabilité principale. — Les parents ou alliés, les concitoyens ou amis, les étrangers qui se connaissent à peine, sont bien moins obligés, — quoique souvent ils y soient fort aptes, — à distribuer cette aumône spirituelle et à la faire accepter. Ils ne le seraient strictement qu'en raison d'une gravité ou d'une urgence exceptionnelles.

610. — L'indigence et la misère à considérer en cette matière résultent du péché mortel formellement commis et persévérant au point de compromettre sérieusement le salut du pécheur, soit individuel soit collectif, qui ne veut pas se repentir. — S'il était seulement question de *tentations*, même très périlleuses, le secours nécessaire à donner ne serait plus la correction fraternelle, mais quelque autre service charitable, facile à déterminer selon les circonstances. Si la faute ou le vice du pécheur n'étaient que *véniels*, et qu'ils ne fussent pas exceptionnellement dangereux pour lui ou scandaleux pour d'autres, on ne serait pas rigoureusement tenu d'entreprendre cette excellente œuvre d'amélioration. — Pour se prémunir soi-même, et prémunir surtout les scrupu-

leux contre des exagérations possibles et même assez fréquentes à ce propos, rien de meilleur que de prendre conseil d'un directeur ou d'un docteur éclairés; de s'en remettre autant que possible à plus habile ou à plus qualifié que soi, pour intervenir auprès des délinquants et des obstinés; de ne pas se croire obligé à convertir effectivement tous les pécheurs en ce monde où le Dieu tout-puissant se résigne pour ainsi dire lui-même à en tolérer la présence et parfois l'apparente victoire; de ne pas s'immiscer facilement dans le ministère et la fonction des supérieurs, des pères de famille, des maîtres et des éducateurs; de ne pas transformer la bonne œuvre de la correction en actes et coups d'autorité, en longues et lourdes instructions dont peu s'acquittent bien et dont fort peu profitent.

611. — Enfin la vraie méthode à suivre nous est tracée par le droit naturel et par le droit positif. — Comme c'est un *acte de charité* qu'on veut accomplir, il ne doit jamais être injuste, injurieux, diffamatoire, violent; mais il doit respecter la bonne renommée du pécheur si elle subsiste encore, éviter de lui causer des dommages ou ennuis extérieurs, se garder soigneusement de l'exaspérer et de l'endurcir, ne rien dire et ne rien faire qui ne soit très probablement sinon sûrement avantageux pour obtenir le résultat désiré. — C'est pourquoi le divin Rédempteur veut qu'on agisse d'abord en secret ou devant très peu de monde: car la publicité de la réprimande provoque facilement des explosions d'orgueil et de colère, qui souvent, à leur tour, réagissent malheureusement sur la correction, et lui ôtent son caractère primitif de bienveillance et de douceur. Plus tard, l'intervention de quelques témoins officiels ou officieux pourra être bonne s'il est nécessaire d'employer la sévérité pour le service de la charité; mais en général cela réussit mieux à l'égard des enfants que des adolescents et des adultes. Enfin, après des intervalles et délais prudemment calculés, on peut se trouver obligé d'en appeler à l'opinion publique

ou à l'autorité sociale, notamment à celle de l'Église. Ce n'est pas encore une punition, une vengeance, mais un moyen extrême de salut : et il devrait toujours s'inspirer d'une extrême charité. C'est au pouvoir social uniquement qu'il appartient de porter ultérieurement des sentences judiciaires, dont l'effet pourra être de rompre entre le pécheur et ses concitoyens les liens spéciaux de fraternité que nous avons déjà indiqués sous le nom de communion des saints (1).

C. — Devoirs prescrits par la charité envers le prochain dans l'ordre temporel.

Théorème LXXXIII.

612. — *Il y a un* minimum *de biens temporels au-dessous duquel commence la* misère ; *à celle-ci la charité doit porter secours, proportionnellement à la gravité des* charges *dont les uns sont investis et des* besoins *dont les autres souffrent dans le groupement social de l'État, de la Famille, de l'Église.*

613. — Au regard de la morale naturelle et plus encore de la morale surnaturelle, les *biens temporels*, sensibles et matériels ou non, manquent absolument de valeur s'ils ne se réfèrent comme moyens à la sanctification des hommes et par elle à la glorification de Dieu. C'est à ce titre seulement que la charité théologale nous commande, si nous en possédons quelques-uns, de les partager en certains cas avec notre prochain, ou de l'aider à s'en procurer, ou du moins de lui en souhaiter sincèrement et de ne pas nous opposer à ce qu'il en acquière. — Théoriquement, et à ne considérer que notre commune nature, nous devrions lui en souhaiter et autant que possible lui en attribuer une mesure égale à la nôtre,

(1) Consulter à ce sujet les traités canoniques ou moraux des *Censures* et *Jugements ecclésiastiques*, commentant Matth., xviii, 15-17.

assez large pour assurer l'honnête fonctionnement de la vie humaine et sa moralisation réelle (1). Mais, pratiquement, il peut en avoir ou n'en pas avoir le même besoin que nous. — La communication que nous devons lui en vouloir et lui en faire, si nous le pouvons, est déjà réglée par le *Théorème LXXX;* elle sera précisée par celui-ci et par le suivant.

614. — Aux gouvernements dans la société politique, aux pères et mères dans la société domestique, aux évêques et aux curés dans la société ecclésiastique, incombe le *très rigoureux* devoir de procurer autant que possible, à ceux qui ne l'ont pas, le moyen de vivre en hommes et en chrétiens, d'avoir la santé suffisante pour gagner leur vie et pour nourrir leur famille. Ce devoir peut conséquemment obliger sous peine de péché grave; mais, je le répète, dans la seule mesure du possible. — Il oblige certainement envers tous les indigents, même envers ceux qui ne le sont qu'au degré ordinaire; et c'est un des principaux bienfaits de la papauté de n'avoir jamais négligé, pas plus à notre époque qu'aux précédentes, de rappeler à qui de droit cette obligation de pourvoir au *minimum* de bien-être indispensable pour que les masses populaires, les prolétaires, ne soient pas réduits à un état indigne de la raison et de la religion (2).

615. — Aux frères et sœurs entre eux et envers leurs parents capables encore de quelque travail utile, aux parents moins proches et aux associés, aux patrons et maîtres de maison, aux ecclésiastiques non pasteurs, s'impose le devoir seulement *rigoureux* de tendre au même but. Ils n'y sont donc obligés *très rigoureusement*

(1) L'égalité de nature et de vocation surnaturelle entre les hommes se trouve différenciée par les droits acquis de propriété spirituelle ou temporelle; mais ceci n'empêche pas qu'une quote-part convenable de biens ne soit théoriquement souhaitable pour tous les hommes. Beaucoup d'entre eux la compromettront par leurs fautes ou la perdront par d'involontaires accidents, sans que le souhait théorique dont elle est l'objet en soit moins légitime. Evidemment cette quote-part idéale dépend de la somme totale et variable des richesses possédées par l'humanité entière.

(2) Voir spécialement l'encyclique *Rerum novarum* de S. S. Léon XIII, et notre commentaire intitulé *la Question ouvrière.*

qu'à l'égard des très misérables, des très nécessiteux, et à défaut des supérieurs principaux dont je parlais auparavant. — Il serait peut-être bon de s'en souvenir dans certaines controverses délicates, et de ne pas autoriser certaines autorités politiques à se décharger de leurs très stricts devoirs sur des propriétaires ou des entrepreneurs qui n'en peuvent mais. La répartition des charges publiques ne doit jamais cesser d'être conforme aux principes; et ceux-ci prescrivent à chacun d'être charitable en raison de son rang social. La misère peut sans doute avoir des nécessités et la politique des défaillances, qui aggravent momentanément des obligations ordinairement moins étendues; mais les principes survivent aux faits contingents et transitoires.

616. — Aux simples citoyens, aux simples fidèles, aux simples membres de la famille, s'impose donc une obligation simplement commune et large, de pratiquer la bienfaisance. Ils ne seraient obligés plus strictement à l'exercer, qu'envers le prochain tombé dans une *extrême indigence* de biens ou de secours matériels. — Je sais parfaitement qu'ils sont souvent mieux que personne au courant des nécessités absolument urgentes, et qu'ils doivent par conséquent y répondre sans tarder; je sais également qu'ils y apportent souvent un zèle admirable, une héroïque générosité; mais encore une fois cela n'ôte nullement, aux chefs de la société compétente, la dette irrémissible et sacrée qu'ils ont contractée envers les besoins et les misères de cette même société, dès l'instant où ils sont devenus ses supérieurs.

617. — Pour secourir efficacement le prochain dans son indigence matérielle, il faut à coup sûr sacrifier quelques biens temporels, — des loisirs et des plaisirs, de l'argent et parfois des honneurs, peut-être plus encore. — Quand il manque des choses les plus *essentielles*, et qu'on est habituellement ou accidentellement chargé de lui, on devra partager avec lui des ressources également *essentielles*, — des vivres, des vêtements, un abri,

une planche de salut dans un naufrage, à moins qu'en faisant cela on ne dût inutilement périr pour lui et avec lui. — Mais on ne périrait pas inutilement pour lui et sans lui, s'il était lui-même d'une telle utilité ou d'une telle nécessité à sa famille, à son pays, à l'Église, qu'on eût un motif suffisant et parfois peut-être une obligation réelle de sacrifier sa propre existence pour lui conserver la sienne. C'est le droit de la mère qui meurt pour sauver son enfant, du citoyen qui donne son sang à sa patrie, du prêtre qui se livre à l'ennemi au lieu et place de ses paroissiens menacés de mort. — Quand le prochain manque seulement de certaines ressources qui sont grandement utiles à la vie, mais n'y sont pas absolument indispensables, telles que la sécurité (1), la salubrité, la paix et la prospérité publiques, on doit lui sacrifier des biens du même ordre et du même degré, sans être autorisé ni obligé en conscience à lui donner davantage : — à moins qu'il ne s'agisse, comme c'est fréquemment le cas, d'un bien *social* à réaliser, compensant par son universalité ce qu'il peut avoir de médiocre en intensité; car c'est ainsi qu'on justifie et qu'on encourage les gardiens de la tranquillité ou de la propriété, les veilleurs contre l'incendie, les ouvriers chargés de travaux dangereux, les marins et voyageurs, les chercheurs et inventeurs, qui s'exposent souvent à de terribles dangers pour faciliter aux pauvres le gain du nécessaire, aux riches l'exercice de la bienfaisance, aux savants le développement du progrès, aux hommes d'État ou d'Église leur tâche moralisatrice, à tous leur devoir de glorifier Dieu. — Quant aux périls graves affrontés uniquement pour procurer du plaisir à des spectateurs ou à des acheteurs frivoles, on ne saurait

(1) La sécurité de la vie, si précieuse qu'elle soit, n'est pourtant pas un élément de tout premier ordre dans le domaine de la nature et de la grâce. Tant de siècles en ont manqué ! Tant de paroles divines ont averti les chrétiens des persécutions dont ils seraient l'objet ! L'insécurité a même ses bons résultats pour le développement de la confiance en Dieu et pour le détachement sincère des âmes.

les justifier devant une saine et ferme morale. Un peuple, une commune, une association, une famille, ont sans doute besoin de distractions et de réjouissances; mais ils n'ont pas droit à imiter les païens ou les barbares, et à se donner des fêtes sanguinaires comme celles du Colysée, ou des temples de Moloch, ou de la cour du Dahomey. Quant aux petits-maîtres et aux élégantes, ils n'ont pas le droit de faire mourir de fatigue ou d'empoisonnement des ouvriers, des femmes, des enfants, qui s'épuisent à satisfaire leur soif insensée de vanité, de luxe, et souvent de luxure.

618. — A égal degré d'indigence et de pauvreté, l'*homme* doit secourir d'abord ses *enfants*, qui sont matériellement la prolongation de son être; son *épouse,* à laquelle il est tenu d'*adhérer* en quittant s'il le faut son père et sa mère (1); *ceux-ci,* dont il a reçu la vie; ses *descendants* ou ses *ascendants* ultérieurs; ses autres *parents*, suivant leur rang de consanguinité ou d'affinité; ses *amis*, ses *associés,* ses *concitoyens*, ses frères selon l'*humanité*. — Les bienfaiteurs, les clients, les serviteurs, les associés par contrat explicite ou implicite, prendront place dans cette série, d'une façon que nous avons précédemment indiquée (2). — A degré encore égal d'indigence et de pauvreté, le *chrétien* devra secourir premièrement ses fils spirituels, puis ses pasteurs, puis ses frères en Jésus-Christ. Il se réglera toujours sur la proximité plus ou moins grande qu'il y a entre eux et lui. Il se souviendra que les obligations de droit essentiel ou substantiel l'emportent sur ceux de droit positif ou accidentel; que les fils et les parents selon la chair, que l'époux et l'épouse, que les proches par consanguinité ou par affinité naturelles, doivent généralement passer ici avant les personnes auxquelles on n'est uni que par des liens d'ordre spirituel et surnaturel.

(1) C'est la loi primordiale du mariage consolidée et perfectionnée par Jésus-Christ. (MATTH., V, 32.)

(2) Au *Théorème LXXX,* n° 588.

619. — Toutes les œuvres de charité dont nous venons d'esquisser le cadre se ramènent à la *miséricorde temporelle* comme à leur foyer et à leur centre, puisque jamais nous ne sommes tenus de les accomplir qu'en vertu d'une *misère matérielle* à soulager, et puisque jamais nous ne les accomplissons sans contribuer à soulager quelque *misérable*. — La tradition discerne sept formes principales ou *œuvres* de *miséricorde temporelle :* « visiter, abreuver, nourrir, racheter, couvrir, recueillir, ensevelir » (1). Les six premières s'adressent aux *vivants* et la dernière aux *défunts*. Trois concernent la *personne* tout entière : visite des malades, hospitalité accordée aux pèlerins, rachat des captifs. Trois autres visent particulièrement le *corps :* lui fournir à manger, lui donner à boire, lui procurer des vêtements. Saint Thomas a rassemblé et disposé, dans une intéressante synthèse (2), ces divers types de charité matérielle empruntés à la Sainte Écriture qui plus d'une fois les décrit et recommande (3). Comme ils n'offrent pas de difficultés spéciales et qu'ils peuvent se résumer dans l'unique formule de l'*aumône*, nous allons immédiatement nous occuper de celle-ci.

Théorème LXXXIV.

620. — *Éclairée par les actes du* magistère ecclésiastique, *par les principes de la* théologie traditionnelle, *par les faits de l'*histoire sociale, *la théorie de l'*aumône *est un très complet et très pratique* résumé *des règles de la charité envers le prochain.*

621. — L'expression d'*aumône*, hellénique d'origine (4), signifie un acte de pitié, de compassion, de commiséra-

(1) « Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo. »
(2) *Sum. Theol.*, 22, q. 32, a. 2.
(3) Voir notre opuscule intitulé *Le Pauvre dans l'Ancien Testament.*
(4) Ἐλεημοσύνη = compassion, pitié.

tion, de miséricorde, inspiré formellement par l'amour et surtout par l'amour de charité. Car on ne s'apitoie guère, et même on ne s'apitoie aucunement sur la misère de ceux qu'on n'aime pas du tout : on peut la trouver esthétiquement repoussante et horrible à voir, rien de plus. Mais les misérables ne pouvant guère offrir d'utilité ni de plaisir à qui les aime, l'amour qu'on a pour eux est presque toujours désintéressé, presque toujours sans recherche égoïste et sans retour sur soi-même. Si donc le motif de l'amour qu'on leur porte et qu'on leur témoigne est la volonté de Dieu dont ils sont tendrement aimés, cet amour appartient à la vertu théologale de charité, et l'aumône qu'on leur accorde est un *acte imperé* de cette même vertu. — Tout ce qu'on fait pour eux, soit dans l'ordre matériel soit dans l'ordre spirituel, mériterait d'être appelé du nom d'*aumône*, qui effectivement a parfois cette signification universelle, Au sens propre et ordinaire, on l'emploie seulement pour désigner les *secours matériels*, en monnaie, en nature, en soins ou même en travail, qu'on leur donne pour les faire vivre d'une façon moins pauvre, moins misérable. — L'aumône est ainsi, dans la sphère temporelle, ce que la correction fraternelle est dans la sphère spirituelle; l'aumône tend fréquemment à la correction et toujours à l'amélioration du pauvre, comme le moyen tend à sa fin; l'aumône qui produirait la dépravation du pauvre serait le complet bouleversement du plan divin; et la correction morale faite au pauvre sans être soutenue de l'aumône risquerait fort d'aboutir à l'exaspérer dans son infortune.

622. — Je n'oserais dire que la seule philosophie pût suffire à construire une théorie vraiment rationnelle et complète de l'aumône; mais j'ose dire qu'elle ne parviendrait jamais à la rendre efficace et obligatoire. Les annales du monde païen et antichrétien démontrent son absolue impuissance en ce point : à l'aumône, les hommes ont toujours substitué la tyrannie, qui des pauvres fait

des esclaves; à la tyrannie, Dieu a substitué l'aumône, qui des pauvres et des riches fait des amis et des frères. — C'est le grand apostolat social de l'Église catholique, et son grand enseignement fraternel depuis ses origines (1). C'est une des doctrines fondamentales de la Bible, qui renferme réellement la plus émouvante et la plus sublime *théologie du pauvre*, depuis les lois admirables du Pentateuque jusqu'aux merveilleuses exhortations du fils de Sirach (2), — depuis le *Sermon sur la Montagne* jusqu'à la poignante dialectique des apôtres en faveur des mendiants, des esclaves, des opprimés, dont le monde était rempli quand l'étendard de la croix s'offrit aux regards surpris de tous ces désespérés (3). — La révélation divine ne s'est pas seulement proposé de nous conseiller l'aumône, et ce n'est pas uniquement au peuple hébreu qu'elle en a fait une loi munie de très graves sanctions : nul moyen d'en douter, ses prescriptions sont formelles et générales. Les transgressions qu'elle défend sont blâmées comme fautes mortelles, et conséquemment l'obligation de donner aux pauvres n'est pas purement et universellement légère (4).

623. — Cette obligation ne doit pourtant pas être exagérée dans un sens plus ou moins socialiste. Elle ne doit pas être confondue avec celle qui résulte d'un contrat ou d'un quasi-contrat. Il n'y a pas eu de pacte à l'origine entre les riches et les pauvres, stipulant une sorte de rente perpétuelle en faveur de ceux-ci. Il n'y a pas eu d'injustice alors commise à leur détriment, ni d'accaparement obligeant les propriétaires, les petits ou grands capitalistes, à restituer sous forme d'aumônes un bien mal acquis. La pauvreté n'a pas commencé par une vaste

(1) Voir notre opuscule intitulé *Histoire de la charité chrétienne et de sa doctrine*, où nous résumons très brièvement les faits et les textes les plus importants, en nous attachant aux principaux saints « aumôniers » du catholicisme.

(2) Cf. *le Pauvre dans l'Ancien Testament*, déjà cité, *passim*.

(3) Cf. Deut., xv, 11; Is., lviii, 7; Ezech., xviii, 5-16; Matth., xxv, 31 et seq.; Luc., iii, 9-14; I Tim., vi, 17-19; I Joan., iii, 17.

(4) Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 32, a. 5.

usurpation, par une expropriation des uns au profit des autres. En face d'immenses richesses naturelles s'offrant au premier venu, elle est née de l'incapacité intellectuelle ou corporelle, de l'infirmité ou de la maladie, voire de la paresse ou de la prodigalité. Les vols et les rapines, les exactions et les déprédations l'ont certainement aggravée plus tard, mais elle a continué de découler de ses sources premières. — L'aumône n'est donc pas *de soi* une restitution ; et si elle l'est quelquefois, elle n'est plus l'acte de *charité* dont nous parlons, mais un acte de *justice*. Quand elle n'est pas faite comme elle devrait l'être, elle ne demeure pas aux mains du mauvais riche comme un bien mal acquis, « appelant son maître » et voulant lui être rendu. Elle n'oblige pas à restitution, lors même qu'on aurait péché mortellement en la refusant, et que la misère du pauvre crierait miséricorde vers elle, en même temps que justice et vengeance vers le ciel.

624. — Car il ne faut pas essayer de le nier par une exagération diamétralement opposée à la précédente, l'obligation de l'aumône est fondée sur la *justice divine*, si elle ne l'est pas sur la justice humaine ; et le *droit divin* commande à la charité de l'accomplir aussi exactement que les circonstances le requièrent. — Dieu étant créateur, c'est-à-dire propriétaire unique et absolu, foncier et tréfoncier, de tout bien et de toute valeur, n'en a cédé une partie aux riches que sous réserve de l'entretien du pauvre, dans la mesure où il est incapable de se suffire à soi-même. La tradition biblique et catholique n'hésite pas sur ce point : tout homme a droit aux moyens de vivre et de faire vivre sa famille. Les possessions les plus justement détenues par les sociétés ou par les individus sont grevées de cette servitude au profit de l'indigence ; et vouloir s'en décharger par intérêt personnel équivaut à violer la *propriété de Dieu*. — Cela est tellement vrai que le pauvre réduit à l'extrémité de la misère, ne pouvant y échapper par lui-même, et ne

trouvant personne qui veuille le secourir au nom de la *charité,* est investi par Dieu d'un *droit formel* sur ce qui lui est absolument nécessaire pour subsister; et quiconque tenterait alors de l'empêcher d'en user blesserait la vertu de *justice*, et commettrait une véritable *iniquité* contre lui et contre Dieu. Ainsi parlent presque unanimement les docteurs chrétiens (1); et si quelques-uns objectent qu'un riche résistant obstinément à cette main-mise du pauvre n'est ensuite tenu à aucune restitution envers lui; si d'autres objectent que le pauvre ne sera plus en droit de garder la chose qu'il s'est ainsi appropriée, dès qu'il n'en aura plus besoin, — on peut fort bien leur répondre que si le riche n'a rien à restituer, c'est que la translation de la propriété n'ayant pas été faite il n'a pas usurpé le bien d'autrui; et que si le pauvre doit rendre ce qu'il n'a pas consumé et qui ne lui est plus rigoureusement nécessaire, c'est qu'en réalité il n'avait pas besoin de la *chose* mais de l'*usage* seul de cette chose. Quant à ce dont il a un extrême besoin et dont il s'est emparé en vertu de ce titre indiscutable, cela est devenu tellement *sien* que l'on serait obligé à le lui restituer ou à l'en indemniser, si on le lui ravissait au moment qu'il vient de s'en saisir pour en user selon l'étendue de son extrême indigence et conséquemment de son droit. Encore une fois, la justice corrige ici les défaillances possibles de la charité, comme souvent la charité supplée les impuissances ou adoucit les sévérités de la justice.

625. — On rencontre assez fréquemment, dans certains casuistes, des expressions qui donneraient à croire que l'aumône est uniquement corrélative au superflu; que toute personne ayant plus de revenus qu'il ne lui en faut pour vivre avec sa famille et suivant son rang, est par là même, — et uniquement par là, — obligée de partager ce surplus avec les pauvres; mais qu'en dehors de là elle n'est tenue de leur faire l'aumône que s'ils sont

(1) Voir notre Traité des *Vertus Morales*, au chapitre de la *Justice*, à l'article du *vol*.

extrêmement misérables, et que s'ils ont en conséquence déjà le droit de la prendre d'eux-mêmes. Cette théorie, qui semble bien avoir été quelquefois soutenue, devait naturellement donner lieu à des discussions plus ou moins raisonnables sur la notion et la quotité du superflu. On en vint à soutenir que « chez les gens du monde, même chez les rois, on peut difficilement constater l'existence d'un superflu, relativement à leur situation; et qu'ainsi l'on rencontre difficilement quelqu'un d'obligé à faire l'aumône, quand il est tenu seulement d'y employer ce qu'il a de superflu relativement à son état (1). » Cette thèse réprouvée, « au moins comme scandaleuse et pratiquement pernicieuse », par un décret d'Innocent XI en date du 2 mars 1679, avait le tort d'exagérer premièrement la rareté du superflu en même temps que le droit des riches à s'enrichir encore ou à jouir presque sans limites, et secondement d'identifier les notions très distinctes d'*aumône* et de *superflu*. — Que les bénéficiers soient obligés par le droit canonique à employer en œuvres pies et notamment en aumônes tout le superflu de leurs revenus *ecclésiastiques*, rien de plus certain et de plus juste. Mais que le superflu des rentes *civiles* doive être soumis à la même loi; qu'on n'ait jamais le droit de capitaliser des économies faites au moyen de ce surplus; qu'on soit strictement obligé de le donner aux pauvres même s'ils ne sont pas dans une grave nécessité, rien de moins démontré et de moins probable. Qu'en revanche la charité n'exige pas que certains fassent part de leurs revenus ordinaires aux pauvres de condition ordinaire, rien de plus opposé à l'esprit de la Bible, de l'Église et des gens de bien.

626. — Une autre inexactitude à éviter en cette matière consiste à mêler au problème de l'*aumône* celui des secours *moraux* ou des prêts et appuis *financiers* à donner.

(1) « 12. — Vix in sæcularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui; et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui. »

aux riches qui seraient menacés, par quelque cause volontaire ou involontaire, de perdre leur rang, leur réputation, leur large et commode genre de vie. S'ils étaient exposés à tomber immédiatement dans une grave ou dans une extrême misère, ce serait vraiment le cas de parler d'*aumône* à leur faire. Mais, s'ils sont uniquement exposés à être *moins riches*, *moins à l'aise*, *moins renommés*, ou bien à être forcés de *travailler*, de *négocier* ou de *trafiquer* comme tant d'autres, ce n'est plus d'*aumône* qu'il s'agit. — Je n'entends pas dire le moins du monde que la charité ne puisse ordonner, même d'une façon très grave, d'intervenir si on le peut en leur faveur. J'enseignerai même ailleurs (1) que le prêt sans intérêts est parfois une rigoureuse obligation de conscience. Mais encore une fois ce n'est plus là de l'*aumône;* et les profonds bouleversements survenus dans le monde économique, depuis un siècle, rendent actuellement le jugement des moralistes moins sensible et moins tendre aux oléances des oisifs ou des mondains poursuivis par le besoin de gagner leur vie « en faisant quelque chose. » — Si pénible que soit la situation des riches atteints par des catastrophes industrielles, par des faillites commerciales, par des banqueroutes financières, elle n'est généralement pas comparable à la misère du mendiant sans vêtements ni abri, du pauvre qui meurt de faim et de froid. L'aumône est nécessaire ici et non là. — On dira peut-être que l'*aumône* consiste aussi bien à donner un millier de francs, voire même un million, au riche qui en a un absolu besoin, qu'à donner un franc ou dix à un misérable abandonné. Je ne suis pas de cet avis, parce que je n'ai vu nulle part, dans l'Écriture Sainte ni dans les documents ecclésiastiques, cette extension des limites et du rôle de l'aumône. Celle dont Dieu et l'Église parlent toujours est la modeste mais précieuse obole versée dans le sein du pauvre, le verre d'eau fraîche, le vêtement tissé par la charité, l'épi glané après la moisson, — et

(1) Au Traité des *Vertus Morales*, au chapitre de la *Justice*.

non de grosses sommes et de grands trésors. Gardons-lui son humble et touchante définition.

627. — C'est donc à celui qui manque du *nécessaire* pour soi-même, ou pour sa famille, que l'aumône doit être *nécessairement* faite. Elle est *facultative* envers celui qui manque seulement du *très utile*, de *l'extrêmement utile*. Combien de gens à l'aise en manquent, auxquels on ne doit ni ne peut offrir l'aumône! Ne la confondons pas avec la libéralité. — La *nécessité* qui la réclame est *réelle*, non simulée; *présente*, non passée ni future; *rigoureuse*, non mesurée sur des habitudes ou des goûts de luxe, d'apparat, de toilette, de confortable; *avouable*, non motivée par des passions à entretenir ou à satisfaire, mais peut-être causée par des fautes ou désordres actuellement désavoués. — Si donc l'aumône doit être accordée à *tous* les nécessiteux, même aux étrangers et aux ennemis, même aux prodigues et aux coupables les plus répugnants (1), même à ceux qui par paresse ou qui par haute vertu se sont volontairement faits pauvres (2), — elle ne saurait jamais être due ni donnée comme aliment ou comme instrument au péché; et à moins que la misère ne soit très évidente, très urgente, on a toujours le droit de prendre du temps pour la contrôler et pour savoir au juste où va l'argent que l'on veut distribuer. Le système de « la main toujours à la poche » peut être fort beau en esthétique, mais il est souvent imprudent en pratique. Les *dons en nature* et les *bons*, sans être à l'abri de tous les abus, sont généralement plus sages que les gratifications en grosse ou petite monnaie.

628. — Si l'indigence n'est que *médiocre* ou *commune*, une aumône également commune et médiocre suffira. Même il sera mieux alors de procurer du travail ou des outils au pauvre encore capable de gagner quelque

(1) Cf. Prov., xxv, 20; Matth., v, 45; Rom., xii, 21.

(2) Sur la pauvreté sainte et ses conditions, voir notre livre de *l'Etat Religieux*, ch. III.

chose : ce sera plus digne, plus moralisateur, plus avantageux à la société ; — à moins qu'il ne mendie réellement par vertu chrétienne ou religieuse, et qu'il ne perpétue ainsi des souvenirs et des sentiments d'humilité, d'abnégation, de pénitence, qui sont un des patrimoines de l'Église catholique. — Si l'indigence est *grave* ou *peu commune*, elle réclame de sérieux et larges secours, proportionnés cependant à la condition sociale et physique des pauvres qui n'ont pas tous droit aux soins particuliers, aux aumônes plus larges et plus délicates qu'on doit à un magistrat, à un officier, à un prêtre, à un professeur, à un artiste, tombés dans une grande misère après avoir noblement et utilement servi leur pays ou l'Église. — Si enfin l'indigence est *très grave* ou *extrême;* elle demande à être secourue par d'amples aumônes, bien proportionnées, et généreusement faites sans entraîner pourtant les donateurs vers une ruine ou dans une gêne qui ne profiteraient à personne (1).

629. — En vertu des principes antérieurement établis (2), les chefs préposés aux divers groupements sociaux sont les premiers obligés à faire l'aumône ; et ils manqueraient gravement à ce devoir s'ils négligeaient habituellement et systématiquement les pauvres d'une catégorie *quelconque*, même de la moins nécessiteuse. Les évêques et les curés dans leur sphère respective, les parents et les enfants dans la famille, sont spécialement tenus de cette obligation. Les simples fidèles ou citoyens ne pécheraient pas gravement en la négligeant. — Mais quand il s'agit d'une misère *grave et peu ordinaire*, le nombre devient plus grand de ceux qui doivent strictement la soulager. Les vicaires, les chapelains et les simples bénéficiers, les cousins et les alliés, les employés subalternes, sont mis directement en mesure d'intervenir, concurremment avec les pasteurs ordinaires, avec les proches parents, avec les chefs supérieurs, qui cer-

(1) Cf. *Théorème LXXX*, n°s 593-596.
(2) *Ibid.*, et *Théorème LXXXIII*, n°s 614-615.

tainement ne peuvent toujours suffire à tout, eussent-ils d'ailleurs une parfaite bonne volonté. — Si enfin la misère est *exceptionnellement grande*, le corps social tout entier est obligé d'y porter remède; les particuliers aussi bien que les officiers ou administrateurs publics peuvent alors se trouver chargés d'un devoir rigoureux qu'ils ne négligeraient pas sans pécher mortellement. — Dans les différentes hypothèses où plusieurs personnes sont au même titre tenues de faire l'aumône, chacune est en droit de compter sur la coopération des autres, et d'offrir seulement ce qu'une prudente répartition mettrait à sa charge; elle ne serait obligée à donner davantage que si tel ou tel cas urgent et désespéré lui créait le strict devoir de suppléer suivant ses ressources à l'égoïsme ou à l'avarice des autres. — Toutefois les supérieurs et les fonctionnaires sont seuls obligés à rechercher les pauvres, et à constater les cas de misère plus ou moins profonde. — La charité n'est pas aussi exigeante que la justice en ce point : elle demande seulement qu'on accueille les demandes de la pauvreté, quand elles se présentent avec sincérité et gravité.

630. — Pour être dans une des catégories obligées à faire l'aumône, il faut avoir la *puissance absolue* et ordinairement la *puissance morale* d'accomplir cet acte de miséricorde. — La puissance *absolue* consiste à posséder effectivement quelque chose et à pouvoir l'administrer librement. Un religieux, un serviteur, un enfant, ne sont donc ni obligés ni autorisés à donner aux pauvres les biens de la maison, si ce n'est d'après l'ordre positif ou justement présumé de leurs supérieurs; une épouse même ne peut ainsi distribuer que ce dont elle est vraiment propriétaire ou vraiment dispensatrice. — La puissance *morale* consiste dans une abondance suffisante pour qu'en faisant la charité aux indigents on ne mette en péril grave ni sa propre vie, ni sa légitime situation, ni celle des siens. — Quand on a le double pouvoir, absolu et moral, de faire l'aumône, et qu'on ne

la fait pas à qui l'on devrait, on pèche mortellement ou véniellement suivant que l'indigence du pauvre et le devoir qu'on a d'intervenir sont graves ou non. Généralement donc les bénéficiers ecclésiastiques, les curés, les évêques, seraient coupables de faute mortelle en négligeant de secourir les pauvres au degré même ordinaire, et à plus forte raison au degré extraordinaire d'indigence (1).

631. — Faut-il dire qu'on n'a pas le pouvoir *absolu* de faire l'aumône quand on est simple administrateur, et qu'on est en face d'une extrême misère? Évidemment non; et l'on doit alors se rappeler que les biens dont on a le maniement sont grevés d'une servitude imprescriptible au profit d'une telle indigence. On est donc alors pleinement en droit de faire l'aumône comme si l'on était entièrement propriétaire et usager. — Peut-on dire qu'on n'a pas le pouvoir *moral* de donner, quand il faudrait pour cela prendre sur le *superflu* dont on dispose, ou sur la somme *nécessaire* au maintien de son train de vie et à l'honneur de son rang? — Quant au *superflu*, il doit toujours être à la disposition des graves ou très graves misères dont on a charge; et si l'on peut, comme nous l'avons dit, l'économiser et le capitaliser, c'est à la condition que les pauvres n'en aient pas strictement besoin. — Quant à ce qui est *nécessaire* au genre d'existence qu'on mène légitimement avec sa famille, ou au rang qu'on occupe dans la hiérarchie sociale, je veux bien qu'on ne le sacrifie pas au soulagement de la misère seulement *commune;* et qu'on rende à la cité, à l'État, à l'Église, le réel service d'honorer l'autorité dont on est revêtu, d'encourager les lettres et les arts, de contribuer au progrès de l'industrie et du négoce. Mais je demande, avec la vraie tradition chrétienne, qu'on en retranche largement ce qu'il faut pour empêcher que les pauvres dont on est chargé ne meurent de froid, de

(1) On n'oubliera pas qu'en cette matière, comme dans la plupart des autres, il peut y avoir des transgressions légères d'obligations graves de leur espèce.

fatigue et de faim. Les saints évêques des temps anciens et modernes, sacrifiant leur patrimoine ou le trésor de leurs cathédrales pour aider leurs peuples accablés par la guerre ou par la famine, appliquaient tout simplement cette doctrine un peu énervée depuis par les subtilités de quelques casuistes. A de tels sacrifices, que plusieurs princes catholiques surent généreusement imiter, ni l'influence ni le prestige légitimes de l'autorité ne perdirent jamais rien; tandis qu'ils ont parfois perdu beaucoup à l'énorme disproportion des richesses d'en haut et des misères d'en bas (1). Je crois donc que maintenir tel état de maison princier, telle existence fastueuse ou largement facile, ne serait pas une raison valable pour refuser l'aumône à des pauvres en danger de périr de misère.

632. — Y a-t-il une obligation véritable, pour chaque chrétien aisé, de dresser chaque année son budget de charité? Quelle doit en être la proportion relativement à un budget d'ensemble? — La grande utilité d'un tel devis n'est pas discutable; mais ce n'est une nécessité que dans les circonstances concrètes où l'on se trouverait en présence d'une misère existante ou inévitable, à laquelle on serait personnellement tenu de subvenir. — La quotité des fonds à donner anuuellement pour cela n'est pas non plus déterminée. On a prétendu que c'était tout le superflu; et nous avons vu que si parfois il le faut, et plus encore, d'autres fois on peut en garder une part et même la totalité. On a prétendu que c'était le cinquantième, ou le vingtième, ou le dixième, soit du superflu soit du revenu qu'on possède : si l'on parle du superflu, on ne dit peut-être pas beaucoup; si l'on parle du revenu, on dit peut-être un peu trop; dans tous les

(1) Cf. Encyclique *Rerum novarum,* passim. — Ce document déjà si célèbre, et qui le deviendra davantage encore, rentre dans la série des grandes et nécessaires protestations du Rédempteur et de son Église contre les abus de la richesse; il explique et justifie amplement certains passages des saints Pères que plusieurs théologiens modernes croyaient vraiment excessifs, et pour lesquels ils plaidaient laborieusement les circonstances atténuantes. Léon XIII a très opportunément affermi la Tradition.

cas, on dit ce qu'on ne sait pas et ce qu'on ne peut pas savoir; car le cinquantième d'un superflu peut amplement suffire où il n'y a presque pas de pauvres, et le dixième d'un revenu peut être absolument insuffisant où tous les pauvres souffrent la faim. — Le meilleur moyen, je ne dis pas le plus facile, de résoudre ce problème, serait de voir ce qu'il faudrait en temps normal pour le service de l'assistance charitable, et ce que chaque citoyen devrait y consacrer d'après son revenu moyen. Mais cela ne dispenserait pas des aumônes nécessaires en des cas inattendus et vraiment graves, où la générosité, la miséricorde et la prudence doivent délibérer et intervenir d'accord.

633. — On aurait tort d'interdire aux gouvernements et aux princes temporels de faire l'aumône aux pauvres. Qu'ils s'en soient mal acquittés en plusieurs rencontres; qu'ils puissent être tentés de subordonner leur bienfaisance à leur politique; qu'ils essayent parfois de transformer la charité en philanthropie, — ils n'en sont pas moins propriétaires et usagers, très riches et très prodigues souvent. Ils ont donc un rigoureux devoir, nous tenons à le répéter, de distribuer l'aumône aux indigents, et personne ne peut les en dispenser. — Ce qui serait plutôt à craindre, c'est qu'ils ne voulussent empêcher les citoyens, les familles, les sodalités, l'Église, d'exercer ce ministère sacré. Il y a là une liberté de conscience imprescriptible comme celle de la foi et du culte. — Les concordats, qui ont rendu tant de services en d'autres genres de difficultés, pourraient bien en rendre d'excellents en celui-ci. Aux ressources considérables de la charité officielle, la charité catholique ajouterait les siennes, — et surtout la façon rapide et discrète, humble et généreuse, affectueuse et moralisante, dont elle fait l'aumône à des malheureux qu'elle ne craint pas mais qu'elle aime, qu'elle n'exaspère pas mais qu'elle adoucit, qu'elle ne veut pas enrôler dans un parti mais qu'elle veut gagner pour le ciel et pour Dieu.

634. — C'est une belle et consolante doctrine des divines Écritures et des Saints Pères, que l'aumône faite sous l'influence de la grâce, quand même le motif surnaturel de la charité ne l'inspirerait pas encore, est déjà une efficace préparation à la justification : elle détache des biens de ce monde, elle est un acte de compassion et de miséricorde, elle mérite la reconnaissante intercession des pauvres auprès de Dieu dont elle incline le cœur à la commisération et au pardon. — Dictée par la charité, elle l'augmente et la fortifie à son tour; elle la protège contre les tentations de l'esprit et de la chair; elle mérite un degré supérieur de béatitude céleste; elle diminue les peines temporelles dont nous sommes fréquemment redevables à la divine justice; elle expie plus complètement les péchés mortels; elle peut même remettre les péchés véniels d'égoïsme, d'avarice, de prodigalité, auxquels elle est diamétralement opposée. — Aussi est-elle une des meilleures pratiques de la vie chrétienne, spécialement pour la jeunesse de notre temps qui devrait toujours mettre sous cette humble mais puissante sauvegarde le trésor de sa foi et de ses mœurs (1).

§ 2. — Obligations négatives relativement a la charité.

Ire Question. — De la haine envers Dieu.

Théorème LXXXV.

635. — *Si étrange que cela paraisse d'abord, la* haine de Dieu *est possible dans les âmes; elle est même et très malheureusement fréquente de nos jours; essentiellement, c'est le plus* grave *et le plus* affreux *de tous les péchés.*

(1) Cf. Tob., iv, 11; xii, 9; Eccli., iii, 33; Dan., iv, 24; Luc., ix, 48. — Voir nos deux opuscules précédemment cités, *le Pauvre dans l'Ancien Testament,* et *Histoire de la charité chrétienne et de sa doctrine,* passim.

636. — Nos obligations négatives touchant la *vertu infuse* de charité consistent à ne pas nous exposer volontairement et imprudemment à sa perte, surtout à ne rien faire et à ne rien omettre qui empêche Dieu de la conserver en nous par son concours surnaturel. — S'exposer très imprudemment à la perdre, c'est la perdre effectivement déjà, puisque tout péché grave d'imprudence est formellement opposé à la justification, comme d'ailleurs n'importe quel autre péché mortel. — Précisément toute faute grave, de quelque nature qu'elle soit, met le pécheur en contradiction avec l'amour *de Dieu* dont il méconnaît les justes volontés, et avec l'amour *de soi-même* en blessant ses intérêts les plus sacrés et en compromettant absolument son salut éternel. Sous le premier rapport, c'est équivalemment un acte de haine envers Dieu; sous le second, un acte de haine envers soi-même; sous l'un et l'autre, un acte de souveraine imprudence. — Voilà pourquoi les théologiens ont coutume d'associer étroitement les vertus de prudence et de charité, disant que celle-ci fait réellement fonction de prudence surnaturelle dans notre vie morale. — Voilà pourquoi aussi la charité théologale est de toutes les vertus, non seulement la plus nécessaire, mais la plus souvent violée et détruite, — puisque elle l'est premièrement par les péchés mortels spécifiquement opposés à son essence, ensuite par ceux qui entravent l'exécution de ses commandements et suppriment ses actes impérés, enfin par tous les autres sans nulle exception.

637. — Les péchés *spécifiquement* opposés à la vertu de charité sont ceux qui contredisent à son *acte propre* envers Dieu ou envers les êtres aimés de Dieu. — S'ils y contredisent par simple *omission*, nous n'avons plus rien à en dire, les ayant suffisamment examinés dans le premier *Paragraphe* de cette *étude morale*.— S'ils y contredisent par *commission* positive et formelle, ils revêtent nécessairement un caractère de *haine* contre l'objet principal ou secondaire de l'amour théologal. Ce carac-

tère inclut en soi une malice très grave, très spéciale aussi, dont il nous faut maintenant traiter. — La haine, comme l'amour, est un mouvement de volonté; mais un mouvement d'aversion, de répulsion, et dans une certaine mesure, de malfaisance et de destruction. La *haine antithéologale*, si je puis ainsi parler, sépare et détourne donc le pécheur de Dieu d'abord, puis de soi-même et de son prochain ; elle le pousse à faire du mal à Dieu, à soi-même et au prochain ; elle nie pratiquement la bonté divine surnaturellement révélée, et la bonté mise surnaturellement par Dieu en nous et en notre prochain ; elle considère pratiquement ces deux bontés, l'infinie et la finie, comme un double mal qu'elle déteste comme tel ; si elle est dictée, ainsi qu'il arrive souvent de nos jours, par un système athée ou impie, elle les déteste comme le mal *absolu ;* si elle résulte seulement d'une défaillance de volonté ou d'une violence de passion, elle les déteste comme un mal *relatif* et contraire à ce bien apparent du péché, que la bonté surnaturelle condamne et repousse nécessairement. — Le présent *Théorème* va nous montrer, avec un peu plus de détails, comment peut se produire cette haine incroyable de Dieu et du bien.

638. — Si nous connaissions intuitivement, comme les saints, l'adorable et principal objet de l'amour théologal, nous serions dans une entière et bienheureuse impossibilité de le détester, et même de ne pas nous attacher complètement à lui : nous serions impeccables en amour et en tout le reste. — L'évidente démonstration de l'identité de Dieu et du bien sans limites nous mettrait toujours dans une impossibilité analogue quoique inégale, si nous étions toujours sous son influence qui nous préserverait assurément d'une multitude d'écarts. Mais un grand nombre d'hommes sont trop légers, non pas pour comprendre cette démonstration, mais pour se résoudre à s'en souvenir au milieu des distractions et des tentations mondaines; et c'est par là que la haine de Dieu se glisse parfois dans leurs cœurs. — On ne le

hait certes pas quand on pense aux bienfaits dont il est la source, et qui sont nécessairement aimables et aimés de toute volonté créée : personne ne peut être mécontent d'exister, de vivre, de savoir, d'agir (1). Mais Dieu est aussi un législateur incorruptible, un juge inexorable, un vengeur terrible de ses lois violées; et lorsque la volonté humaine fascinée par les frivolités terrestres ou entraînée par la fureur des passions, se trouve en présence de ces redoutables attributs divins, elle est exposée à s'irriter contre eux, à se désespérer de ne pouvoir y échapper, et finalement à leur vouer une haine aussi implacable qu'impuissante. — Parfois l'intervention du prochain complique et aggrave cette crise vraiment satanique. S'il s'oppose de la part de Dieu à nos péchés, il peut s'attirer notre haine qui ne s'arrête pas toujours à lui, mais qui s'enflamme contre Dieu même et tâche de l'atteindre à travers ses représentants (2).

639. — Heureusement, toutes les âmes ne sont pas également et prochainement exposées à tomber dans ce gouffre de la haine. Celles-là y tendent de tout leur poids et presque fatalement, qui se laissent hébéter par les goûts terrestres, par les plaisirs de l'intempérance, par la luxure principalement. La capacité naturelle de connaître les biens spirituels et leur divin principe, perd chaque jour de sa force naturellement déjà restreinte. L'attraction vers l'animalité gagne proportionnellement en intensité et en rapidité. La liberté, aux prises avec les passions et les habitudes vicieuses, s'affaiblit progressivement et oublie l'art de résister au mal. Et quand la pensée de Dieu apparaît au milieu d'âmes ainsi perverties, elle ne peut plus guère y exciter que dégoût, répulsion, haine formelle. — L'expérience des pasteurs, des missionnaires, des confesseurs, confirme pleinement cette analyse psychologique (3). Elle atteste,

(1) Cf. *Morale surn. fondam.*, nos 153-157.

(2) Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 34, a. 1; a. 2, 3m; a. 6, 2m et 3m.

(3) Nul ne l'a mieux faite que saint Thomas, *ibid.*, q. 46, a. 1-3.

à l'encontre d'un optimisme qu'il serait doux cependant de partager, qu'en réalité la haine de Dieu existe, qu'elle est fréquente, qu'elle n'est pas l'exclusif et affreux apanage des démons et des damnés, qu'elle inspire fréquemment à certains misérables le regret furieux de ne pouvoir supprimer l'existence de ce Dieu, sa puissance, sa justice, son éternité.

640. — Quand elle n'est pas simplement une folie matérielle et inconsciente, un involontaire effet d'obsession ou de possession diabolique, la haine de Dieu est manifestement le plus grand de tous les péchés, le plus directement contraire à la charité qui est la perfection de la moralité, le plus opposé aux inspirations miséricordieuses et salutaires de l'Esprit-Saint, enfin le plus infernal qui soit sur la terre, puisque il met les hommes dans l'état de ce complet désordre, de cette complète rupture avec le bien, de cette complète horreur qui caractérise les damnés. — L'éducation athée, la fréquentation des sectes corrompues et corruptrices, l'entraînement aveugle des passions politiques, ont été quelquefois invoquées de nos jours comme circonstances atténuantes de cette exceptionnelle culpabilité. Nous ne les rejetons pas absolument; mais nous observons que les vérités rationnelles et religieuses sur lesquelles se fonde l'obligation d'aimer Dieu sont tellement simples, tellement claires, tellement fortes, qu'on ne peut réellement être longtemps parmi les adversaires haineux de Dieu sans s'apercevoir qu'on est dans le faux, l'absurde et l'odieux le plus intolérables qui se puissent imaginer.

II^e^ Question. — **De la haine envers soi-même.**

Théorème LXXXVI.

641. — *Presque* impossible *au premier aspect, la* haine de soi-même *est malheureusement une* réalité *fréquente*

dont la gravité *est énorme, et qui procède notamment de la* nonchalance *ou tiédeur spirituelle.*

642. — Si la haine *envers soi-même* n'était qu'un juste et modéré mécontentement des difficultés, des tentations, des défaillances, dont on est trop souvent le sujet et la victime; si l'on y joignait toujours la commisération mêlée d'espérance et de résignation, dont les lois divines ne veulent pas qu'on se départisse à son propre égard, tant que l'on est encore capable de recevoir la grâce et d'y correspondre; si enfin l'on ne se haïssait qu'en bannissant de son cœur tout égoïsme et toute vaine complaisance, cette haine de soi ne serait que légitime et très louable. — Mais elle est souvent autre chose; et à l'encontre de la moralité surnaturelle où nous devrions être établis, elle consiste en un refus explicite ou implicite, formel ou équivalent, de nous mettre au nombre des objets secondaires qu'on doit aimer comme Dieu les aime et parce qu'il les aime.

643. — Si nous la considérions dans l'ordre purement naturel, nous pourrions hésiter à la croire possible, sauf dans les cas de monomanie ou de violente colère, lorsque la raison ne raisonne plus droit et lorsque la volonté n'agit plus librement. Il est, en effet, si monstrueux de se haïr soi-même, de se repousser, de guerroyer contre soi, de se souhaiter du mal et de s'en faire réellement, que nombre de théologiens le jugent impossible de la part d'un homme encore sain d'esprit; et qu'ils inclinent à voir dans tous les suicides de purs actes de folie, invoquant comme décisive en ce sens la parole bien connue de saint Paul : « Personne ne prit jamais sa chair en haine (1). » Et nous-même n'avons-nous pas enseigné plus d'une fois que nous ne saurions empêcher notre volonté d'aimer son être, son existence, son activité, non plus que d'aimer le bonheur lui-

(1) Eph., v, 29.

même (1)? — A ces arguments il convient de répondre par des faits. Or, il est avéré que fréquemment, sans monomanies et sans emportements, des hommes détestent leur vie *telle qu'elle est* en réalité, détestent Dieu qui la leur impose dans des conditions d'épreuve et de souffrance dont ils ne veulent pas, détestent par conséquent l'ordre actuel des choses et le bonheur mis à un pareil prix. D'où ils concluent que le bien qui existe est un mal; et qu'il faut l'attaquer par tous les moyens dont le nihilisme est la synthèse et dont la mort universelle, définitive, absolue, serait le couronnement uniquement désirable. — Sans doute cette philosophie est aussi absurde qu'horrible; mais elle n'est pas du tout une preuve de folie. On peut même expliquer comment le vulgaire arrive à des conclusions identiques, sans aucun procédé sophistique, sans aucun raffinement de métaphysique pessimiste. Les affreux sectaires du néant et du suicide, constatant que le mal et la douleur sont partout ici-bas, et invoquant à tort le principe que « si le bien requiert une perfection complète, le mal résulte d'un défaut même partiel, » ne veulent pas croire à la réduction possible et providentielle du mal temporel au bien éternel; et ils se détestent eux-mêmes, ils détestent l'humanité, ils détestent le monde entier, comme choses corrompues et tarées, mauvaises et haïssables.

644. — Nous admettons donc la réalité de cette haine de soi-même en dehors des violents et des fous; nous l'admettons chez des gens calmes et de sens rassis; nous l'admettons comme pleinement volontaire et libre, comme entièrement imputable à quiconque se hait ainsi. — Le remède serait justement dans la charité théologale, dans l'amour de soi pour Dieu et à cause de Dieu. Mais c'est précisément, je le répète, cet amour qui manque aux pécheurs dont nous parlons; et leur péché consiste dans une opposition réelle, plus ou moins explicite et formelle, au précepte d'aimer ce que Dieu aime

(1) Voir, par exemple, *Morale surn. fondam.*, nos 152-157.

et en tant qu'il l'aime. — De quelle manière en arrive-t-on là? Exactement comme on arrive à ne plus aimer Dieu et à le haïr : colère, dégoût, envie, désespoir, plaisirs sensuels, et surtout luxure, conduisent à ne plus vouloir réfléchir sur les motifs de s'aimer surnaturellement, à ne plus vouloir en implorer la grâce, à ne plus vouloir vivre conformément aux règles de cet amour. La *haine interprétative de soi* est déjà contenue dans ce désordre pratique, comme aussi dans tous les péchés mortels; mais elle conduit elle-même jusqu'à la *haine expresse, explicite, pleinement consciente,* des pessimistes, des nihilistes, des désespérés.

645. — Il y a surtout un vice qui nous est signalé par les anciens docteurs comme une source fréquente de haine de soi : c'est la *nonchalance,* la tiédeur, la langueur, la tristesse dégoûtée et découragée, en face des sérieuses et parfois sévères obligations de la vie morale (1). Autant la joie, l'entrain, l'allégresse de l'Esprit-Saint, nous donnent de force pour bien nous aimer selon la loi divine, autant cette coupable langueur déprime l'énergie morale et favorise la haine basse et lâche de soi-même. Elle ouvre ainsi la porte aux pires désordres et prépare le triomphe du désespoir final. — Si elle ne faisait que nous rendre incapables ou paresseux relativement à quelque point accidentel, à quelque pratique de piété facultative, à quelque œuvre de charité surérogatoire, elle ne dépasserait pas les limites du péché véniel; et le commencement de haine qu'elle pourrait nous inspirer envers nous-même ne serait peut-être non plus que véniel. Mais dès qu'elle atteint les devoirs essentiels, et qu'elle nous les fait omettre par ce même sentiment haineux, elle devient péché mortel ainsi que la haine dont elle est le principe. — Or, après la haine

(1) Son nom latin est *acedia*. Saint Thomas, qui en traite soigneusement dans la *Summa Theol.*, 22, q. 35, montre qu'elle est directement opposée à la *joie spirituelle* que l'amour surnaturel du bien divin répand dans les âmes. Nous pensons qu'elle est surtout un défaut de *force* morale, et nous y reviendrons en traitant de cette vertu, parmi les *Vertus Morales*.

de Dieu rien n'est plus criminel et plus grave que la haine de soi, — de même que l'amour du prochain et de soi vient immédiatement après le premier et suprême amour de Dieu (1).

IIIe Question. — **De la haine envers le prochain.**

Théorème LXXXVII.

646. — *La haine* formellement *opposée* à *l'amour* théologal *qui de Dieu s'étend jusqu'au* prochain, *découle surtout de l'*envie *relative aux biens* surnaturels *qu'il a reçus de Dieu.*

647. — Éliminons avant tout certaines formes de haine qui ne sont vraiment pas opposées à l'amour dû au prochain, ou qui du moins ne sont pas opposées à la charité théologale dont nous traitons spécialement. — Détester le mal et le péché qu'on remarque en lui, les causes et les conséquences de ses immoralités, n'est certainement point contraire à l'amitié naturelle et surnaturelle que nous lui devons; lui souhaiter des peines, des épreuves, des humiliations, qui ne soient point pour nous une satisfaction, une vengeance, mais qui tournent à sa conversion, à l'édification de la société, à la glorification de Dieu, c'est chose parfaitement légitime comme déjà nous l'avons indiqué (2). — Craindre prudemment qu'il n'abuse de ses biens intérieurs ou extérieurs dans un but mauvais et nuisible; s'affliger raisonnablement de n'être pas aussi bon et aussi utile que lui à des causes grandes et nobles qu'on regrette de ne pas servir aussi efficacement que lui; déplorer que d'abondantes ressources spirituelles ou temporelles, de puissants talents et de larges richesses, soient aux

(1) Matth., xxii, 39-40.
(2) Au *Théorème LXXXII.*

mains de gens qui soutiennent le vice et oppriment la vertu, — ce n'est pas encore haïr le prochain, quoique on doive prendre garde de mêler quelques sentiments égoïstes à des volontés d'ailleurs justes et saines (1). — Éprouver sans y consentir des antipathies même très vives contre le prochain ; être tenté, mais sans y céder librement, de s'attrister et de s'affliger des succès qu'il obtient, des avantages qu'il remporte; se laisser volontairement aller à de basses envies, à d'injustes colères ou à de coupables projets de vengeance contre lui, — ce n'est pas encore le haïr, mais c'est y être exposé par simple passion ou déjà par faute formelle. — Enfin s'emporter sciemment et volontairement contre les biens qu'il possède légitimement, et ne pas s'apercevoir que l'on contredit à la bonté divine qui les lui a donnés et qui les lui conserve, — c'est faire acte de haine purement naturelle, sans opposition formelle à la charité théologale. C'est un péché assurément, et qui peut être mortel, mais ce n'est pas la négation pratique et directe de l'amour surnaturel : de même que la négation théorique et obstinée d'un témoignage humain pourrait être une faute grave, sans être un acte d'hérésie et d'apostasie.

648. — Pour être spécifiquement opposée à la charité divine ou théologale, la haine du prochain doit donc viser et détester en lui l'objet de l'amour que Dieu lui porte dans l'ordre surnaturel. Dieu veut qu'il ait la grâce et la sanctification, la gloire et la béatitude; Dieu veut qu'il ait les moyens extérieurs et intérieurs de pratiquer la vertu et de faire son salut éternel; Dieu veut qu'il jouisse des avantages de la société familiale, politique, ecclésiastique, et qu'il s'en serve comme d'autant d'échelons pour monter vers le ciel ; Dieu veut qu'il ait dès ici-bas la paix, la joie, la consolation, qui sont l'encouragement et la récompense de nos efforts quotidiens.

(1) Le vrai remède contre l'exagération de ces justes et bons sentiments est dans le motif formel de la charité, dans la très sage et très sainte volonté de Dieu, comme S. François de Sales le montre si clairement, si utilement, au *livre IX* du *Traité de l'Amour de Dieu*.

Si donc, sachant que tel est l'ordre providentiel divinement établi sur la terre, quelqu'un s'indigne que son prochain en retire honneur, profit et plaisir; s'il s'attriste ou se fâche que son frère, son parent, son concitoyen, soit bon et pieux, généreux et savant, puissant et prospère, heureux comme on peut l'être en vivant raisonnablement et chrétiennement, — il pèche positivement contre le précepte de l'amour surnaturel, il proteste contre la volonté et la bienfaisance divines, il est l'adversaire déclaré du bien et le champion du mal, il *hait* le prochain aimé de Dieu, il *hait* Dieu aimant le prochain. — C'est pourquoi cette haine est un péché de soi très grave, encore qu'il puisse quelquefois être léger en raison du bien très superficiel qu'on serait désolé de voir dans le prochain, ou en raison de l'inadvertance et de l'inconscience avec lesquelles on le détesterait.

649. — C'est de l'égoïsme et du sensualisme, de la luxure et de la lâcheté, que procède ordinairement cette haine antithéologale : c'est surtout de l'*envie* qui voit avec peine l'excellence du prochain, qui croit la sienne diminuée d'autant, et qui, trop vile, trop misérable, pour rivaliser noblement et saintement avec des vertus supérieures, se réduit à les jalouser honteusement. Si elle en restait là, elle ne produirait pas la *haine;* mais elle s'aperçoit bientôt que sa jalousie ne lui est utile à rien, pas même à lui donner du plaisir : et alors elle *déteste* le bien qu'elle voudrait avoir et qu'elle reconnaît dans autrui. — Ainsi l'envie est mère de la haine, et celle-ci est le dernier terme des péchés contre le prochain : de même que la haine contre Dieu est la suprême abomination du cœur humain corrompu. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier en détail les caractères et les méfaits de l'envie : elle est plutôt une passion et un péché d'injustice, puisque elle s'attaque formellement à la distribution des biens immédiatement ou médiatement faite par Dieu, et qu'elle voudrait enlever à certains hommes ce qui est justement à eux. — Nous aurons donc à y revenir

dans un autre *Traité* (1), et nous allons consacrer les deux *Théorèmes* suivants à décrire les fruits néfastes de la haine contre le prochain. Ils peuvent être divisés en deux catégories, selon qu'ils consistent principalement en *refus* ou en *oppositions* dont la charité fraternelle se trouve atteinte, parfois mortellement.

Théorème LXXXVIII.

650. — *Le* refus *des* marques ordinaires *d'estime et d'affection peut quelquefois se justifier en bonne et saine morale; mais souvent il est une offense plus ou moins grave aux devoirs de la charité théologale.*

651. — Quiconque hait le prochain lui *refuse* certains témoignages intérieurs ou extérieurs de charité; et ce refus, inspiré par une haine coupable, est incontestablement et immanquablement coupable lui-même, soit véniellement soit mortellement. — S'il n'était pas inspiré par elle, il pourrait encore être entaché de culpabilité, au cas où il n'accomplirait pas suffisamment le devoir d'aimer effectivement ceux qu'on doit ainsi aimer. — Le principe général qui domine et qui éclaire toute cette question des *refus haineux* dans leur cause ou en eux-mêmes, est celui-ci : On n'a point le droit, sauf pour de bonnes raisons, de refuser à quelqu'un les marques de charité que l'on accorde ou que l'on doit accorder à la catégorie de personnes dont il fait partie. Car ce refus, non motivé par la raison ou par la foi, va directement à l'encontre des obligations que la charité doit remplir envers le prochain, si elle est sincère comme nous avons vu qu'elle doit l'être (2).

652. — Il y a dans les relations civiles, familiales, ecclésiastiques, un *minimum* de courtoisie, d'égards, de petits ou grands services, qui est fixé par les traditions

(1) Celui des *Vertus Morales*, au chapitre de la *Justice*.
(2) Cf. *Théorèmes LXXX, LXXXIII-LXXXIV*.

ou par les mœurs, et auquel on ne saurait se soustraire par pure fantaisie ou par simple caprice, sans passer pour bizarre, mal élevé, malhonnête (1). — Qu'un homme de cette catégorie peu estimable n'en veuille pas avoir de souci, il trahira son origine ou son caractère très médiocres, mais il ne sera pas nécessairement taxé pour cela seul d'être méchant et haineux. — Qu'un homme de meilleure extraction et de meilleure éducation s'affranchisse des bonnes habitudes en question, et qu'il le fasse sans raisons ni avouées ni avouables, il n'échappera point à l'accusation de froideur ou même de haine ; que s'il a des raisons plausibles de se conduire ainsi, il devra les faire suffisamment connaître pour ne scandaliser personne, et pour obtenir un bon résultat du parti abstentionnel qu'il adopte.

653. — Les motifs honnêtes de refuser à certains individus les marques de charité qu'on donne à leurs égaux, sont de défendre la vérité, la justice, les bonnes mœurs ; de donner une leçon à qui en a besoin ; de réprimander qui le mérite ; d'écarter et de tenir à distance qui n'a pas le droit d'approcher. — On sait comment les plus charitables d'entre les saints, comment le divin Maître lui-même, se sont parfois montrés sévères à l'égard des hypocrites tels que les pharisiens, des luxurieux tels qu'Hérode, des juges iniques et lâches tels que Caïphe ou Pilate. — L'éducation ne serait pas possible sans de telles rigueurs sagement calculées. — Bientôt, dans la société, dans la famille, dans l'Église même, le vice irait de pair avec la vertu et l'opprimerait universellement, si on ne lui opposait au moins des signes suffisants d'improbation et de mépris. — La charité envers les particuliers et surtout envers les sociétés exige ces diminutions, voire ces soustractions. Les égards et les

(1) La valeur morale de ces traditions polies, sinon toujours aimables, résulte des principes de raison et de foi qui ont présidé à leur établissement puis à leur maintien et à leur développement. Ce ne sont pas de pures formalités extérieures, et il convient de n'en pas faire aussi bon marché que plusieurs le conseilleraient, au moins par leur exemple.

bons offices mutuels qu'elle prescrit communément doivent être, en effet, dirigés par la prudence.

654. — Sans quelqu'un de ces prudents et légitimes motifs, un homme de bonne compagnie pécherait donc en refusant de rendre un salut, de répondre à une question polie, d'accorder une aumône ou un petit service convenablement sollicités, de pardonner quand il y a lieu, ou même d'implorer un pardon qu'il faudrait demander. — Je ne dis pas qu'il y aura toujours une faute grave dans ces refus *extérieurs;* mais il y en aura certainement une en certaines circonstances importantes, où le caractère et la conduite des personnes en cause ne manqueraient pas de faire grand scandale. Et lors même que le péché serait seulement véniel dans sa manifestation, il pourrait être mortel dans son intention et dans ses motifs, ainsi que je l'ai déjà indiqué.

655. — Retarder par prudence la demande ou la concession d'un pardon nécessaire à implorer; ne pas montrer en cela plus d'empressement ni de générosité que l'équité n'en commande; recourir auparavant ou même par la suite à l'autorité judiciaire ou administrative, pour défendre des intérêts réels et considérables; ne pas continuer ou ne pas rendre les preuves spéciales d'estime ou d'amitié qu'on donnait précédemment à un inférieur, à un égal, à un supérieur; s'entourer désormais de précautions et de réserves qu'on avait eu quelque tort de négliger précédemment; restreindre ainsi pour tel ou tel la part de bonté surérogatoire dont l'expérience montre qu'on était un peu trop prodigue envers eux, — ce n'est point offenser la charité bien ordonnée; ce n'est point obéir à l'aversion, à la détestation, à la haine; ce n'est point se mettre en opposition avec la volonté divine qui ne fait rien d'excessif ni d'incohérent dans ses œuvres les plus généreuses d'amour et de miséricorde; — ce n'est que réaliser de son mieux l'ordre et l'harmonie sans lesquels la charité surnaturelle perd beaucoup de son efficacité, de son mérite.

656. — Le refus des marques normales d'amitié chrétienne est plus sensible, plus regrettable, plus coupable surtout, quand il se produit entre sociétés égales ou inégales, et entre individus et sociétés. La haine s'adresse alors au bien commun qui est « plus divin, » et engendre des rivalités, des discordes, des disputes, des ruptures, des rixes, des séditions, des guerres civiles ou étrangères terriblement graves. Nous aurons ailleurs une occasion plus commode d'en parler, et d'en montrer principalement l'injustice (1), bien plus grave habituellement que la haine dont elle procède. — Quand ce n'est pas seulement à une société, à une sodalité, soit civiles soit familiales, que l'on dénie les marques ordinaires de bonne et surnaturelle affection ; quand c'est envers l'Église même que ses fils manquent d'amour ; ou quand c'est envers une sodalité religieuse que ses membres se déclarent haineux, — le péché prend des proportions beaucoup plus grandes, et constitue le *schisme* impie et sacrilège dont nous parlerons aussi en d'autres endroits (2). Si Jésus-Christ n'aime rien tant que son Eglise, comment n'aurait-il pas en abomination ceux qui la détestent et la poursuivent de leurs attaques odieuses ?

Théorème LXXXIX.

657. — *Bien que le* scandale *soit un très grave péché contre la charité due au prochain, il doit être cependant étudié avec une* calme raison, *et combattu ou évité* sans scrupule *comme* sans faiblesse.

658. — La haine contre le prochain, soit individuel soit social, ne se borne pas à lui refuser les marques ordinaires et normales de charité qu'on se doit entre

(1) Dans le Traité des *Vertus Morales*. On peut consulter, en attendant, *Sum. Theol.*, 22, q. 37-38, et 40-42.

(2) Aux Traités de la *Vertu de Religion*, et *de l'Église*. Cf. *Sum. Theol.*, 22, q. 39.

personnalités ou sociétés raisonnables et chrétiennes. Elle prend souvent l'offensive pour lui faire perdre les biens dont il jouit, et nommément le bien par excellence qui est la grâce et l'amitié de Dieu. C'est en ce point précis que la haine antithéologale se révèle et opère dans toute sa perversité. Elle porte alors le nom spécial de *scandale* (1), et contredit diamétralement à la correction fraternelle dont le but est de procurer du bien surnaturel à ceux qu'on aime. — Le scandale proprement dit, objet du présent *Théorème*, n'est donc pas seulement une occasion de mal spirituel pour le prochain : en ce sens le monde est vraiment plein de scandales, puisque une multitude de paroles, d'écrits, de réticences, d'actions et d'abstentions, fournissent aux hommes des sujets de tentation et des exemples de corruption. — Il n'est pas non plus, au sens propre, toute motion bonne ou légèrement mauvaise portant efficacement à un mal grave des âmes particulièrement impressionnables et débiles : à ce prix, tout ou à peu près tout serait scandaleux pour elles, et c'est ce qu'on entend désigner par la formule habituelle de *scandale des faibles* ou *des petits*. — Enfin il n'est pas, à proprement parler, cette détestable occasion que les pharisiens et leurs imitateurs recherchent dans la conduite des justes et des sages, pour s'encourager et s'autoriser à pécher plus librement. Ce *scandale pharisaïque*, comme on a coutume de le nommer, n'appartient pas à la catégorie dont nous parlons : c'est un scandale *fictif* plutôt que réel; et s'il a jamais quelque réalité, il est plutôt *passif*, ou reçu et cherché, qu'*actif* et donné. S'il y a des *scandalisés*, il n'y a pas alors de *scandaleux*.

659. — Le scandale proprement dit est donc une action ou une omission qui de soi, ou en raison des circonstances, peut mouvoir à un péché, surtout à un

(1) Mot grec qui signifie proprement *piège*. Cette signification étymologique est d'une grande utilité pour déterminer la notion fondamentale du scandale et du scandaleux.

péché grave, les personnes dont elle est connue. — Tantôt c'est *de soi* qu'elle a ce triste pouvoir : ainsi une faute mortelle incite souvent le prochain à pécher mortellement ; une faute vénielle le porte souvent à pécher véniellement ; une action indifférente ou même innocente, mais insolite, étrange, difficilement explicable, a parfois un résultat analogue. — Tantôt c'est seulement aux *circonstances* qu'un fait doit d'être scandaleux : une personne de haut rang dans l'Église agissant d'une façon un peu vulgaire au milieu d'une cérémonie religieuse, de bons et naïfs paysans en pourront être péniblement surpris et peut-être ébranlés dans leur foi à l'autorité sacerdotale ou aux saints mystères. Bien entendu, nous ne comptons point, parmi ces circonstances scandalisantes, la *malice pharisaïque* mentionnée plus haut : car le pharisien, je le répète, n'est vraiment pas scandalisé ; c'est lui qui prend l'initiative méchante d'accuser la conduite du prochain, pour en tirer du scandale et pour y en mettre quand il n'y en a même pas apparence. — Ne conduisît-il qu'au péché *véniel*, le scandale serait coupable et offenserait directement la charité théologale : mais ses effets n'étant pas alors très graves, nous ne le viserons pas spécialement dans ce qui va suivre. Contentons-nous donc d'observer que rien ne saurait jamais le justifier, surtout s'il consistait dans un péché *grave* de son espèce mais n'incitant qu'à un péché *léger*, comme un vol de cent écus engageant à voler dix oboles.

660. — *Parfois*, nous voudrions pouvoir dire *rarement*, cette perverse efficacité de l'action ou de l'omission scandaleuse est *explicitement* voulue de son auteur. Il veut formellement nuire à une âme, à une famille, à une société, et leur enlever la vie surnaturelle dont elles jouissent : tel est le *scandale diabolique*, imité de celui que Satan a exercé envers nos premiers parents, et qui les frappa de mort spirituelle sous prétexte d'une vie corporelle absolument illimitée dans ses jouissances

comme dans sa durée. — A l'homicide moral, le scandaleux ajoute souvent une intention ultérieure de haine contre Dieu même, qu'il prétend atteindre dans l'œuvre préférée de son amour, dans la sanctification des âmes : tel est le scandale *impie,* le scandale de Satan ajoutant l'irréligion la plus audacieuse à l'homicide le plus impitoyable, et s'efforçant de venger sa propre ruine en ruinant la glorification de Dieu par l'humanité surnaturalisée. — Que le scandale diabolique, intentionnel, simplement homicide ou impie en même temps qu'homicide, soit le plus odieux et le plus criminel des attentats contre le prochain, et qu'il doive être déclaré sous sa forme spécifique en confession, c'est chose plus qu'évidente.

661. — *Ordinairement* le scandaleux ne veut qu'implicitement, qu'indirectement, l'effet mauvais pouvant résulter de son acte : il le voit bien; il le sait plus ou moins probable, mais suffisamment pour en avoir la responsabilité; et quoique il puisse l'empêcher totalement ou le diminuer dans une sérieuse proportion, il le permet, il le tolère, il l'accepte sans enthousiasme mais sans regret sincère. — Certes, s'il ne le prévoyait pas, ou s'il ne s'aveuglait pas volontairement pour ne le pas prévoir, il ne serait pas *formellement* scandaleux, mais *matériellement* peut-être. — Si, le prévoyant, il était en droit de passer outre et de lui laisser produire son fâcheux effet probable, il ne serait que scandaleux *par occasion* et sans nulle faute. — Mais s'il expose sciemment et librement l'âme de son frère à consentir au péché mortel, il pèche mortellement lui-même et par le seul fait, — soit que son prochain tombe, soit qu'il ne tombe pas dans le piège dont il aurait dû le détourner.

662. — Peut-on quelquefois être en droit de ne pas supprimer ces pièges spirituels, ces actes probablement nuisibles au salut des âmes? Peut-on se permettre en conscience une action, une omission, qui se changera

en tentation grave pour elles? — D'abord il est très certain qu'on ne peut jamais y être autorisé, si l'action ou l'omission dangereuses sont coupables de soi : car nul n'est en droit de scandaliser autrui par un *péché*. — Mais peut-on avoir le droit de le scandaliser par une action ou par une abstention bonnes ou indifférentes de soi, à la condition de regretter sincèrement une pareille situation? — Oui, on le peut, quand on est *physiquement* ou *moralement* dans l'impossibilité d'éviter ce qui va malheureusement tenter le prochain. — L'impossibilité *physique* de s'abstenir ou d'agir autrement peut bien laisser subsister le danger matériel, mais elle décharge de toute imputabilité, de toute responsabilité. — L'impossibilité *morale* en affranchit pareillement, lorsqu'elle résulte d'une loi exigeant une obéissance absolue, d'un strict devoir d'état, d'une grande utilité d'agir ou d'une grande difficulté de s'abstenir, enfin de quelque autre scandale au moins aussi grave que l'on se trouverait entraîné à donner en voulant en éviter un premier : car les conjonctures sont souvent telles que la crainte d'un mal fait tomber dans un pire, et qu'en voulant éviter Charybde on échoue en Scylla (1).

663. — Ceci nous ramène à une question déjà traitée dans notre *Morale surnaturelle fondamentale* (2), et assez sérieuse pour mériter de nous retenir encore un instant. Est-ce une coupable provocation au mal, est-ce un scandale absolument prohibé, de suggérer un moindre péché à qui veut en commettre un plus grave? — Il semble qu'en général un tel conseil aboutisse à la ruine spirituelle du prochain, et qu'on ne puisse jamais le donner. Mais pourtant si l'on conseille au coupable, car il l'est

(1) Les meilleurs théologiens, tels que S. Thomas (*Sum. Theol.*, 22, q. 43, a. 7-8); G. Vasquez, (opusc. *de Scandalo*, a. 3, dub. 1, 2; a. 8, dub. 1); M. Becanus, (*Sum. Theol. Schol.*, p. III, c. 27, q. 5-6), montrent bien qu'on ne doit pas se croire obligé à éviter tout scandale en omettant d'accomplir des préceptes graves, en renonçant à une action très sérieusement utile, en se privant d'un bien moralement nécessaire. Voir, ci-dessous, n° 669.

(2) *Théorème LIX*.

déjà intentionnellement, de faire seulement *une partie* du mal qu'il méditait, on ne fait réellement que du bien. Si on lui conseille, d'une façon indéterminée, quelque mal d'une autre espèce moins redoutable que celle dont il avait l'idée, on ne fait que lui suggérer une diminution de mal, et l'on fait ainsi réellement quelque bien. Si on lui conseille un mal moindre, mais d'une autre espèce qu'on précise et qu'on détermine, on ne lui cause certainement aucun dommage spirituel à lui-même; mais on pourrait ainsi causer quelque dommage matériel à un tiers, et alors on devrait s'en abstenir si toutefois ce tiers n'avait qu'à y gagner, en perdant seulement un bien secondaire pour en conserver un essentiel; on pourrait donc engager un assassin résolu de tuer Titius à brûler seulement sa maison. Que si nul intérêt légitime n'était compromis par de telles suggestions, elles n'auraient rien que d'avantageux pour tout le monde; et il ne faudrait pas les ranger dans la catégorie des scandales. Le soin qu'on prendrait d'expliquer opportunément ses raisons et sa façon d'agir en de semblables rencontres, leur ôterait ensuite, si c'était encore nécessaire, tout caractère de connivence, d'excitation, de complaisance, relativement au péché commis par autrui (1).

664. — Dans une matière aussi complexe, aussi délicate, il est bon de ne rien livrer au scrupule ni à l'exagération; et de savoir, par exemple, que notre liberté d'agir conformément à nos intérêts spirituels et temporels n'est pas à la merci des pures possibilités, des vagues probabilités, des craintes ou des impressions plutôt nerveuses et imaginatives que raisonnables et raisonnées. Autrement, sous prétexte de ne scandaliser jamais personne, nous serions les prisonniers d'une intolérable tyrannie de conscience; et nous finirions par ne plus pouvoir ni parler ni agir, ni nous taire ni nous abstenir. Conformément aux principes établis dans

(1) Cf. G. Vasquez, opusc. cit., a. 1, dub. 1.

un autre *Traité* (1), le droit *certain* de notre liberté ne peut être entamé que par le danger *certain* de scandaliser autrui ; et un tel danger ne résulte pas de nos conjectures et dispositions subjectives, mais uniquement des faits extérieurs, des mœurs contemporaines, des conditions objectives au milieu desquelles vit le prochain (2).

665. — Par conséquent, il ne faut pas prétendre appliquer à tous les temps, à tous les milieux, à toutes les classes sociales, un système uniforme de règles destinées à décider si le scandale est réel ou non, s'il est péché mortel ou véniel, s'il est incompatible ou non avec la réception des sacrements de pénitence et d'eucharistie. On ne scandalise pas des africains ou des indiens comme des bas-bretons, ni des soldats ou des étudiants en médecine comme des séminaristes ou des religieuses, ni des parisiens du XIX^e^ siècle comme des chrétiens du XII^e^ ou du XIII^e^. L'art italien a fait admettre autrefois, dans les églises de la Renaissance, des hardiesses sculpturales et picturales que l'art français n'eût pas tolérées facilement dans ses églises romanes ou gothiques. Le Saint Siège accorde à certains poèmes classiques des circonstances atténuantes justifiées par leur style, mais valables uniquement dans le monde des lettres (3). Des modes audacieuses, qui ne se produiraient pas en public, sont reçues dans une sorte de huis-clos cérémonieux et pour ainsi dire officiel. En un mot, l'appréciation exacte du scandale et de sa gravité demande beaucoup de discrétion, beaucoup de prudence.

666. — Quand ce piège est volontairement tendu aux âmes et les met en sérieux danger de perdre la grâce surnaturelle, il est incontestablement un péché mortel des plus graves, spécifiquement opposé à la charité envers le prochain ; il le serait même à la vertu par-

(1) *Morale surn. fondam.*, Théorèmes XXXI, XXXIII.
(2) *Ibid.*, Théorème LIX.
(3) *Const.* Officiorum, *ti'. I*, c. 4, n. 10.

ticulière qu'il menace de ruine, si le scandaleux avait l'intention formelle de s'en prendre à elle ; ou si encore, étant chargé par état et par office de la défendre, il consentait au moins implicitement à lui livrer bataille. Dans ces deux dernières hypothèses, l'accusation sacramentelle devrait mentionner, outre le fait du scandale, la circonstance spécifiquement aggravante de la vertu blessée en même temps que la charité. — Le dommage spirituel causé par ce genre de péchés impose évidemment un devoir de réparation, sous forme de prières, de bons exemples, de corrections fraternelles, dans la mesure du possible et de l'utile. — Des dommages-intérêts ou des restitutions pourraient être dues en justice, si le scandaleux avait nui aux biens matériels, ou à la réputation et à l'influence des personnes scandalisées ou mises en cause par lui.

667. — Le scandale se propage avec une étonnante facilité. Il est d'essence contagieuse, et rarement il se borne à une seule victime. Scandalisé, on devient le plus souvent scandaleux à son tour, au moins par la suppression du bien visible et social qu'on faisait et qu'on ne fait plus. — Les moralistes examinent à ce sujet, et nous avons examiné déjà nous-même (1), si alors le péché se multiplie par le nombre de personnes devant lesquelles il est commis ou sur lesquelles il exerce son influence ; et si, ayant porté dix témoins au mal par un seul acte, on doit s'accuser en confession de dix scandales ou d'un scandale donné devant dix personnes qui elles-mêmes en ont ensuite scandalisé plusieurs autres. — *Objectivement* il n'y a qu'*un* péché, d'autant plus grave assurément qu'il nuit à un plus grand nombre ; mais comme déjà il eût été mortel en nuisant à un seul, son surcroît de gravité ne semble pas constituer un élément nouveau, spécifique et nécessaire à déclarer ; à moins toutefois que sa grande publicité, son action néfaste sur un groupe peut-être fort considé-

(1) *Morale surn. fondam.*, Théorème XCV.

rable, n'aient fait l'objet spécial et précis d'une volition distincte. — Mais comme on doit, au sacrement de pénitence, confesser des péchés subjectifs et réels, non abstraits et objectifs, il importe de savoir si le scandaleux a pensé, oui ou non, faire autant de péchés mortels que de victimes soit immédiatement soit médiatement atteintes par sa faute : si oui, il doit en indiquer le chiffre exact ou approximatif; si non, il n'y est pas obligé. En tout cas, la multiplicité et la publicité obtenues par son scandale à l'encontre de ses prévisions et de ses intentions formelles, ne sauraient lui être imputées que si elles sont les conséquences obvies et nécessaires de son acte lui-même (1).

668. — D'une manière générale, la nocivité du scandale est telle, pour les individus comme pour les sociétés, qu'on doit prendre des moyens énergiques afin de n'en être jamais cause ni volontaire ni involontaire. — Ainsi l'on pourra et même l'on devra quelquefois omettre l'accomplissement d'une loi positive, s'il devait causer un grand mal spirituel au prochain ; et c'est pourquoi le pénitent doit quelquefois manquer à l'intégrité matériellement absolue de son accusation sacramentelle, s'il ne peut la faire qu'à un confesseur dont il connaît avec certitude l'extrême et mille fois déplorable faiblesse en face de certaines tentations. — A plus forte raison devra-t-on renoncer à l'usage d'un privilège, par exemple à l'exemption du jeûne ou de l'abstinence, si l'on voit qu'en dépit des explications qu'on en pourrait fournir les témoins seront gravement scandalisés et portés à se révolter contre l'autorité ecclésiastique. — De même on pourra et devra se priver, pendant une plus ou moins longue période, des avantages qu'on trouverait pour sa sanctification à suivre une dévotion ou une vocation qui scandaliseraient fortement une famille, une communauté,

(1) Si elles sont obvies et nécessaires, comme nous le disons, il n'a pu manquer de les voir que par une légéreté ou une mauvaise volonté flagrantes. Peut-être a-t-il l'esprit faux ou nul : ceci est une tout autre affaire dont nous n'avons pas à parler.

une paroisse : un fils ou une fille retarderont donc leur entrée en religion, un curé ou un vicaire leur départ pour les missions étrangères, un clerc régulier son passage aux chartreux, si trop de promptitude en cela causait de sérieux dommages aux âmes. — Se priver de quelques avantages ou plaisirs exceptionnels d'ordre matériel et sensible, d'un voyage ou d'une promenade, d'un embellissement quelque peu luxueux de son mobilier ou de sa toilette, de la liberté de se récréer à son aise pendant la grand'messe ou les vêpres dominicales, — sera parfois obligatoire afin de ne pas troubler les pieuses traditions d'une paroisse, et par exemple de ne pas sembler réduire toute la religion du dimanche à l'audition d'une simple messe basse.

669. — Mais l'on n'est jamais obligé de sacrifier, par crainte de scandale, les biens essentiels de l'âme ou du corps. On n'est donc pas tenu, dans ce but uniquement, de renoncer pour toujours à la vocation ecclésiastique ou religieuse qu'on sait être la sienne; de renoncer à toutes les lois, à toutes les dispenses, à toutes les faveurs, déterminées par le droit positif sacré ou profane; de renoncer à la manière de vivre, de sortir et de rentrer, d'aller et de venir, d'agir et de se reposer, de se vêtir et de se loger, communément reçue parmi les gens honorables et chrétiens de la classe à laquelle on appartient. — Il arrivera sans doute parfois qu'on fera bien et même qu'on devra s'abstenir d'user de cette liberté, si elle est certainement très nuisible au prochain dans tel ou tel cas déterminé. Mais il faudrait se garder de multiplier indûment ces cas restrictifs; et nous pensons que plusieurs casuistes en ont imaginé et imposé plus que de raison. — Par exemple, certains condamnaient à se priver de la messe dominicale, au moins deux ou trois fois, les personnes qui auraient le malheur de faire trop d'impression sur des cœurs trop sensibles. Nous aurions demandé respectueusement à ces bons défenseurs de la saine morale, s'ils étaient bien sûrs que les cœurs

exagérément tendres seraient fortifiés et assagis par cette diète ; si l'opinion populaire, et surtout celle de l'entourage des beautés transformées en recluses temporaires, en serait vraiment édifiée ; si l'hygiène et le bon sens admettraient qu'on se cloitrât absolument pendant trois ou quatre semaines, dès qu'il plairait à quelque imbécile de se déclarer féru d'amour ; si ce régime serait favorable à la piété et à la religion des personnes ainsi emmurées ; si enfin la moralité publique y gagnerait peu ou prou. Ne confondons pas, de grâce, la maison familiale du vrai catholicisme avec les gynécées du paganisme, ni avec les harems du mahométisme et du bouddhisme. Et surtout ne cherchons jamais nos cas de conscience et nos décisions dans des livres de chevalerie (1).

670. — La toilette n'a pas toujours bien inspiré non plus certains moralistes. Quelques-uns lui ont attribué un pouvoir qu'elle n'a pas seule, ni au degré qu'ils ont pensé. Ils auraient dû élargir cette question, et ne pas s'arrêter uniquement aux vêtements plus ou moins complets dont la vanité souvent, quelquefois la passion, ordinairement l'usage, règlent l'étoffe et la forme, le luxe et l'affèterie. Ils auraient dû parler des toilettes masculines autant que des féminines ; car, à diverses époques et en divers lieux, les unes n'ont pas été plus chastes que les autres. Ils auraient dû surtout parler de la tenue et du langage, des mouvements et des manières, qui sont mille fois plus efficaces que tout le reste pour rendre scandaleuse la beauté même angélique, et pour transformer la laideur humaine en « beauté du diable. » Ils auraient dû enfin rechercher dans l'histoire de la civilisation chrétienne, notamment dans celle des arts,

(1) On dirait vraiment que certains casuistes d'autrefois ne connaissaient que les gens de cour et que la vie de château, quand ils donnaient des consultations analogues à celles que nous signalons ici. Est-ce que les femmes pauvres et leurs pauvres filles pouvaient suivre de telles décisions? En tout cas, la situation du monde riche ou non s'éloigne de plus en plus des conditions prévues par ces moralistes.

ce que le Saint Siège et d'excellents évêques n'ont pas rigoureusement proscrit comme mortellement coupable. Ils auraient reconnu que le désir et les moyens de plaire ne sont pas tous à réprouver, ni toujours; et qu'une raisonnable élégance convient à la vertu, comme nous le montrerons ailleurs (1).

671. — Faut-il le rappeler? Tout scandale proprement dit est un péché grave dès qu'il est voulu, lors même qu'il ne consisterait extérieurement que dans une faute vénielle comme l'emploi d'un peu trop de fard, ou que dans un objet indifférent comme un ruban rose ou bleu. Faut-il le rappeler? Toutes les toilettes, toutes les manières, toutes les tenues, toutes les paroles, qui entraîneront probablement au péché mortel ceux qui les verront et les entendront, sont prohibées sous peine de faute également mortelle. — Il y en a qui probablement y exposeront n'importe qui, parce qu'elles sont *obscènes :* et celles-là sont *toujours* un scandale grave, à moins de certitude contraire parfaitement déterminée, ainsi qu'il peut arriver en fait de chirurgie ou d'art plastique. — Il y en a qui probablement ne scandaliseront que les témoins de faible ou de moyenne énergie, parce qu'elles sont seulement *provocantes :* et celles-là ne sont *pas toujours* un scandale grave, mais seulement devant les gens de médiocre résistance morale. — Il y en a qui probablement ne scandaliseront que les très faibles, parce qu'elles sont simplement *légères :* et celles-ci ne sont *pas souvent* un scandale grave, parce que, Dieu merci, le nombre de ceux qui se laissent entraîner au péché mortel par l'exemple d'un péché véniel n'est pas énorme; et de fait, dans les relations de la vie ordinaire, les légèretés d'action, de tenue, de parole, quand elles ne viennent pas d'une personne ecclésiastique, religieuse, influente par son âge ou sa fonction, ne pro-

(1) Au Traité des *Vertus Morales*, au chapitre de la *Tempérance*. Voir, en attendant, *Sum. Theol.*, 22, q. 169, a. 1-2; et BALLERINI, *Op. Theol. Mor.*, t. II, p. 182-186.

duisant que rarement un grand mal. — Incontestablement il vaudrait mieux que jamais rien n'y fût même léger ; et l'on sait le devoir rigoureux de s'abstenir des plus petites imprudences dès qu'elles peuvent induire au péché mortel. Mais il ne faut pas espérer de pouvoir si bien régler le présent monde qu'il ressemble jamais à un cloître plein de décence, de gravité, de retenue et de recueillement; et à moins de partager naïvement les erreurs millénaristes ou des rêveries similaires, il faut se résigner à croire qu'il y aura toujours ici-bas, même dans les pays catholiques et dans les familles chrétiennes, des exubérances de vie et de bonne humeur, des raffinements de toilette ou de politesse, qui seront fâcheux certainement, mais ne seront pourtant que légèrement scandaleux.

672. — La distinction précédemment établie entre l'*obscénité*, la *provocation*, la *légèreté*, s'appliquera utilement aux écrits et conversations, aux sculptures et dessins, aux danses et représentations scéniques, capables de porter au péché mortel soit les spectateurs soit les auditeurs. — *a*) La première catégorie n'est tolérable que dans un but rigoureusement scientifique et moralisateur; et si la sainte Église permet les études et les publications anatomiques, la lecture de certains mauvais livres ou la vue de certaines antiquités immondes, c'est à très peu de personnes et en des cas d'utilité ou de nécessité conformes aux lois divines. Elle ne permet jamais qu'aux spécialistes d'intervenir dans cet ordre de choses. — *b*) La seconde catégorie, offrant moins de danger, est assez largement tolérée dans les musées et bibliothèques, dans les galeries particulières, et peut-être dans quelques églises d'un caractère plus luxueux. Tout le monde n'est pas forcé ni même autorisé à visiter ces manifestations d'un pinceau et d'un ciseau plus libres, où l'élévation de l'idée, l'élégance de la forme, la noblesse du sentiment, peuvent compenser et conjurer assez utilement les impressions toujours quelque peu

dangereuses de la beauté physique. L'autorité ecclésiastique, après avoir montré une ample tolérance pour des objets d'art qui prétendaient au titre de chefs-d'œuvre, s'est aperçue que leur caractère provoquant s'accentuait quelquefois beaucoup et que le nu y ressemblait passablement au déshabillé; et l'on sait qu'elle a pris, pour y remédier, des mesures également éloignées du laxisme et du rigorisme. — Bien certainement les merveilles vivantes sont autrement redoutables que celles de marbre ou de bronze; et la sévérité doit être bien plus étroite envers les réalités du salon ou du théâtre qu'envers les images des musées et des temples. Le juste milieu est pourtant applicable au *vif* comme au *mort;* et il ne faudrait pas croire que tout écourtement de toilette constituât inévitablement une provocation mortellement scandaleuse. — *c*) La troisième catégorie, celle des simples légèretés artistiques, est assez largement tolérée dans la société chrétienne, quoique on ne doive jamais oublier qu'elles peuvent faire beaucoup de mal à l'enfance et à l'adolescence. Les parents, les maîtres, les confesseurs principalement, doivent y veiller avec soin, mais pourtant sans exagération ni scrupule : car une vigilance excessive irait précisément contre son but, en excitant une curiosité malsaine dans des âmes où régnait une tranquillité loyale et candide. Les places et jardins publics devraient incontestablement être préservés de l'invasion, çà et là fort audacieuse, de statues et de groupes plus hardis qu'esthétiques; mais heureusement les enfants ne les regardent et ne les comprennent guère, si on ne les leur fait remarquer et observer : les mauvais compagnons et même les surveillants par trop exacts font regarder et voir (1).

(1) La prudence et la fermeté de l'éducation doivent être proportionnées au danger croissant de ces exhibitions scandaleuses. La pureté et la constance admirables des premiers chrétiens au milieu des incroyables débauches artistiques du paganisme, prouvent bien qu'un milieu très mauvais et très corrompu n'est pas nécessairement et fatalement corrupteur. C'est un encouragement pour quiconque a aujourd'hui charge d'âmes. Mais à de tels milieux on doit opposer une très forte et très saine morale.

673. — Devons-nous rattacher à la catégorie du scandale les stratagèmes imaginés par certains chefs de famille pour s'assurer de la moralité de ceux qu'ils ont en leur dépendance, par certains maîtres et patrons pour éprouver la probité de leurs employés? Devons-nous y rattacher le fait d'emprunter à des usuriers, de commercer avec des négociants malhonnêtes, en leur fournissant ainsi l'occasion positive de pécher, mais toutefois sans les y exciter? — Incontestablement, si on les y excitait, même pour une raison utile et honnête, on emploierait un moyen mauvais de soi pour une fin acceptable, ce que la saine doctrine n'admet pas (1). — Par conséquent donc ni un époux, ni un père, ni un maître, n'ont le droit de tenter activement et positivement une épouse, un fils, un serviteur, pour s'assurer de leurs véritables dispositions, de leur réelle moralité; mais ils ont celui de prendre des mesures efficaces pour surveiller une conduite et des actes spontanés dont ils se méfient. Que jamais pourtant ils n'oublient qu'ils ont aussi le devoir de protéger leurs inférieurs contre certaines tentations de luxure, de gourmandise, de vol, etc. En ce point, on est trop souvent enclin peut-être à préférer des habiletés policières aux bonnes règles de la charité individuelle ou sociale. — Nous savons bien qu'on s'appuie de l'exemple de Judith qui semble avoir provoqué Holopherne à une passion impure, afin de délivrer ses concitoyens d'un si dangereux adversaire. Mais rien ne prouve absolument que ce stratagème, d'ailleurs quelque peu excusable à cause des circonstances extrêmement graves où il fut employé, ait mérité complètement l'approbation du divin juge, qui peut du reste se servir des erreurs humaines, surtout des erreurs de bonne foi, pour venger les innocents et punir les criminels, faisant tourner le mal au profit du bien. Quel était au juste le degré d'instruction morale de l'héroïne et du soudard qu'elle affrontait audacieuse-

(1) Cf. *Morale surn. fondam.*, Théorème LV.

ment? Étaient-ils l'un et l'autre assez éclairés pour voir la malice objective de ce qu'ils tramaient, chacun de son côté? Les commentateurs qui exemptent Judith de tout péché n'ont-ils pas en vue la faute subjective? Il nous paraît probable que oui, et que cette histoire, pas plus que celle de Charlotte Corday et de Marat, ne peut être ici alléguée comme un argument de valeur. — Quant aux emprunteurs qui ont sérieusement besoin de prêteurs indélicats, quant aux vendeurs ou acheteurs qui ne peuvent sans réel dommage rompre avec des trafiquants peu honnêtes, ils ne sont point responsables d'un mal qu'ils ne font pas, qu'ils ne commandent ni ne conseillent, qu'ils réprouvent même sincèrement et qu'ils ont néanmoins un grave motif de tolérer, souvent contre leur intérêt. Mais cette question reviendra dans un autre endroit de notre *Cours de Théologie* (1), et nous en avons assez dit pour qu'elle ne répande aucune obscurité sur notre doctrine générale du scandale comme péché formellement opposé à la charité.

Théorème XC.

674. — Coopérer *au péché constitue en certains cas une* sorte de scandale *mortellement grave; mais en d'autres cas cette coopération, de l'avis même de l'Église, peut être excusable ou ne pas dépasser les limites du péché véniel.*

675. — Au dessous du scandale proprement dit, il y a une *coopération scandaleuse* qui lui ressemble en partie, pas en tout. — L'intervention d'un complice unique ou multiple est avantageuse, parfois même indispensable au mal commis par le pécheur principal : mais celui-ci en prend de lui-même l'idée et l'initiative. Si tous deux ensemble et au même degré conçoivent cette idée et l'exécutent, on peut logiquement les considérer l'un et l'autre, à tour de rôle, comme remplissant les

(1) Au Traité des *Vertus Morales*, au chapitre de la *Justice*.

tristes fonctions de pécheur principal et de complice. — En tout cas, le complice ou auxiliaire n'est pas entièrement ni véritablement un *scandaleux*, puisque il ne *meut* pas le pécheur et ne le porte pas à pécher. Celui-ci ne s'y décide qu'après s'être assuré d'une coopération et d'un secours, mais il s'y décide cependant lui-même : il est *son propre moteur*. Si grande donc et si criminelle que puisse être la *coopération scandaleuse* dont nous parlons, elle n'a pas *toute* la malice du scandale; et ce point me semble suffisamment clair pour que je n'y insiste pas plus longuement.

676. — Afin de préciser davantage, il me faut éliminer l'hypothèse, fréquente assurément, de la coopération consistant dans une *participation formelle, expresse*, à un acte mauvais; — par exemple, dans le concours simultané de deux assassins pour dépêcher leur victime : la *coopération* scandaleuse disparaît alors dans l'*opération* coupable et s'identifie avec elle, sans constituer une faute distincte qu'il faille spécifiquement accuser au tribunal sacramentel, en plus de l'assassinat lui-même. La coopération au péché, pour être vraiment différente de ce péché, doit donc se borner à le rendre *possible* ou *plus facile*. — Dans l'hypothèse, très fréquente aussi, où le péché ne serait pas possible sans l'aide d'un complice, — et c'est le cas pour une multitude de faits opposés à la vertu de justice, — la responsabilité du coopérateur est manifestement fort considérable; et il ne pourrait légitimement l'assumer devant sa conscience et devant Dieu, que moyennant deux conditions : ne rien faire d'*intrinsèquement mauvais*, et avoir un *intérêt raisonnable et suffisant* pour ne pas refuser sa coopération à qui la réclame. Que ces conditions puissent quelquefois être remplies, nous le montrerons dans un instant; et alors on sera matériellement et innocemment complice, sans l'être formellement ni criminellement. — A plus forte raison peuvent-elles se réaliser et ainsi excuser de péché grave, voire même de tout péché, le coopérateur

ou complice malgré lui, quand le principal et véritable agent ne demande de lui qu'un surcroît de facilité pour commettre son péché, pouvant fort bien trouver ailleurs ce secours accidentel, ou même s'en passer complètement. — Voilà ce que nous allons expliquer par la solution de quelques difficultés pratiques relatives à d'autres matières qu'à la justice; car, en temps voulu, nous reviendrons sur la complicité opposée aux principes et règles du droit (1).

677. — Je suppose d'abord qu'il s'agisse de coopérer à la corruption des *intelligences*, — en garantissant la liberté, la sécurité, aux prédicants et aux écrivains qui attaquent la vérité chrétienne; en leur fournissant des vivres et des moyens de propagande; en leur bâtissant des loges maçonniques ou des temples hérétiques; en faisant chez eux fonction de serviteur, de sonneur, d'organiste, etc. — De soi, un tel concours est absolument regrettable. Mais ne serait-il point permis en quelques circonstances graves, pourvu qu'on n'entendît pas aider au mal, qu'on ne parût pas y adhérer au mépris de Dieu et de la vérité, qu'on eût de sérieux et notoires motifs de ne pas immédiatement rompre et s'éloigner? La pure curiosité, le seul désir du lucre, ne seraient certes pas suffisants pour excuser cette complicité si elle prenait un caractère précis, inquiétant, suspect; et récemment l'autorité pontificale en jugeait ainsi relativement à l'audition des prêches protestants, à la participation aux cérémonies non catholiques, au concours qu'y donneraient des chantres et musiciens catholiques (2). — Mais quand le concours réclamé ne porte que sur les relations ordinaires, extérieures, physiquement ou moralement

(1) Dans le Traité des *Vertus Morales*, au chapitre de la *Justice*.

(2) « Vehementer vetitum est, ne quis ex mera curiositate prudens ingrediatur aulas et templa protestantium tum quum conciones habentur; atque peccare etiam graviter eos omnes qui ex mera curiositate audiunt conciones protestantium, et assistunt vel materialiter cæremoniis acatholicis; eosque pariter omnes artis musicæ cultores qui vel sola lucri causa in templis protestantium eamdem exercent seu voce seu instrumentis. » (*Instructio Card. Vicarii ad parochos Urbis*, die 12 jul. 1878, n. 4.)

nécessaires, de la vie sociale; ou bien quand il porte sur des faits spécialement graves, mais auxquels on ne saurait refuser son concours sans perdre sa fortune, sa liberté, son pain quotidien, son existence, — on n'est pas obligé d'affronter de telles extrémités pour empêcher un mal qu'on ne provoque pas, auquel on contribue très faiblement, qu'on n'empêchera pas du tout par une résistance même héroïque, et qui trouvera facilement des coopérateurs aussi efficaces sinon plus dévoués, et conséquemment plus dangereux à la cause de Dieu et de l'Eglise. Pour un bien pratiquement très médiocre, s'exposer à de graves et parfois très graves inconvénients temporels, peut-être même spirituels, ce n'est assurément ni obligatoire ni toujours sage. — Un pasteur catholique, un père de famille, un maître ou un supérieur chrétien, pourraient quelquefois être tenus à plus de sacrifices pour le bien des âmes dont ils auraient la charge; mais uniquement à raison et en proportion de cette charge.

678. — La S. Congrégation de la Propagande répondait ceci, le 2 juillet 1827, à une question touchant la coopération que l'on peut prêter à des rites superstitieux : « Si cette coopération *fait partie* du rite superstitieux, elle doit être réputée *formelle* et intrinsèquement mauvaise; et jamais elle ne pourra s'exercer licitement. Au contraire, on la jugera *matérielle* si elle *ne fait point partie* du rite superstitieux. Quelque grave dommage menaçant celui qui voudrait s'abstenir de cette coopération *matérielle* la rendra licite, lors même qu'il s'ensuivrait un de ces scandales que les théologiens appellent *scandales des faibles :* parce que la loi de la charité n'oblige personne à éviter de tels scandales en s'exposant à un dommage grave (1). » — S'il nous fallait, en effet, subir de grands dommages temporels ou spirituels, pour

(1) « Relate ad cooperationem ad ritus superstitiosos, hæc tenenda est regula : si cooperatio fuerit pars ritus superstitiosi, tunc formalis censenda erit, intrinsece mala, et numquam licite fieri poterit; e contra censenda erit materialis si pars non fuerit ritus superstitiosi. Grave aliquod damnum quod oriatur

empêcher les faibles, — qui sont innombrables et dont nous n'avons certainement pas tous la charge et le gouvernement moral, — de se scandaliser du moindre concours que nous pouvons être raisonnablement amenés à prêter aux partisans de l'erreur, non point certes parce qu'ils sont tels mais quoique ils le soient, l'existence nous deviendrait à peu près impossible, et les relations sociales, au lieu d'être un bien, seraient parfois un mal intolérable. — C'est pourquoi nous pouvons prudemment aller et venir, vendre et acheter, prendre ou donner à bail, sans nous effrayer des conséquences possibles, souvent imaginaires, que des consciences timorées à l'excès pourraient en redouter. — C'est pourquoi nous admettons qu'on puisse avoir, en telle ou telle rencontre, de justes raisons de fournir aux sectateurs des fausses religions certains objets ou moyens sans doute utiles à leur culte, mais *n'y provoquant pas directement* comme le feraient des idoles, des rituels ou des eucologes.

679. — La même règle est applicable aux jeux de hasard dont l'abus est possible, mais non pas nécessaire, — tels que les cartes, les dés, les « petits chevaux, » etc.; aux substances narcotiques ou toxiques dont on fait souvent un usage si déréglé, — telles que le tabac, l'alcool, le chloral, l'éther, la morphine, etc.; aux viandes prohibées les jours de jeûne et d'abstinence, mais réclamées par des voyageurs, des hôtes, des pensionnaires, qui peut-être ont le droit de s'en servir et peut-être ne l'ont pas; au vin et aux liqueurs demandés par des clients qui en boiront probablement outre mesure. Les marchands, les hôteliers, les cabaretiers, ne sont malheureusement pas tous d'une absolue correction en cette matière; mais quand ils n'incitent pas au mal, quand ils ne font que prêter une coopération dont

cooperanti si ab hac materiali cooperatione abstinere voluerit, licitam eam faciet, etiamsi scandalum adfuerit quod pusillorum dicitur a theologis : quia ex lege charitatis nemo tenetur cum gravi suo damno scandalum istud removere. » (S. C. de Prop. Fide, resp. 2 jul. 1827.)

maint concurrent ne se ferait aucun scrupule et dont le refus les ruinerait ou peu s'en faut, on peut bien leur accorder le bénéfice de la réponse faite par le Saint Siège sur la coopération aux rites superstitieux.

680. — La participation seulement accidentelle aux péchés contre la chasteté s'appréciera sagement d'après les mêmes principes. On n'ira pas ainsi jusqu'à soutenir cette proposition condamnée le 2 mars 1679 par le pape Innocent XI, et qualifiée par lui d' « au moins scandaleuse et pratiquement pernicieuse » : — « Un serviteur qui prête ses épaules à son maître pour l'aider sciemment à escalader une fenêtre dans le but de déshonorer une vierge, et qui très souvent le seconde en portant une échelle, en forçant une porte ou en lui fournissant quelque coopération semblable, ne pèche pas mortellement s'il fait cela par crainte d'un notable détriment, comme d'être durement traité par son maître, regardé avec des regards menaçants, chassé de la maison » (1). — Un tel valet, bon à tout faire et faisant à peu près tout le mal possible, semble bien un complice proprement dit : car il s'associe *en connaissance de cause* à ce que fait son maître ; et il ne peut pas, comme parfois d'autres coopérateurs, hésiter sur le but poursuivi par le pécheur principal. De plus, il y prend une part très large et presque immédiate, le seul fait d'enfoncer les portes et fenêtres pour envahir la chambre d'une jeune fille étant *de soi* absolument grave. Enfin le mal dont la perspective lui inspire une si parfaite soumission envers son aimable maître, n'est vraiment rien en comparaison de celui qu'il fait en sa compagnie et à son service : quelques bourrades à subir, quelques œillades torves à supporter, et même le renvoi d'une si honnête maison, ne sont vraiment pas à comparer avec les escalades et

(1) « 51. — Famulus qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum adscendere per fenestras ad stuprandam virginem, et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter si id faciat metu notabilis detrimenti, puta ne a domino male tractetur, ne torvis oculis adspiciatur, ne domo expellatur. »

les effractions dont il est coutumier ; d'autant plus que, de nos jours surtout, il ne courrait même pas grand risque d'être renvoyé pour refus de tels services, les tribunaux et notamment celui de l'opinion publique étant tout prêts à faire prompte et bonne justice d'un maître qui congédierait ses gens pour un pareil motif.

681. — Mais il y a des coopérations moins osées et moins fortes dont la culpabilité n'est pas si grave : accompagner son maître dans des maisons suspectes, l'y conduire en voiture, y porter ses messages et ses présents, amener ou accueillir chez lui et par son ordre des visites passablement louches et même nettement mauvaises, — cela ne constitue pas nécessairement une complicité *intrinsèquement* criminelle, une participation *immédiate* au péché, une coopération *gravement* coupable. Des étrangers qui ne s'exposent pas à perdre grand'-chose en refusant de faire de tels métiers, et qui s'y prêtent néanmoins pour un gain sordide, pourront bien pécher mortellement. — Mais des serviteurs, des employés, des subordonnés, qui s'exposent à de vrais et considérables dommages, s'ils tentent de faire obstacle aux passions de leurs supérieurs, — et qui s'y exposent le plus souvent en pure perte, puisque d'autres les remplaceront très vite et très joyeusement, — paraissent moins certainement et moins gravement obligés à sacrifier de sérieux intérêts pour ne pas s'associer même de loin à de tels désordres. Ils y seront moins évidemment obligés encore, s'ils peuvent raisonnablement croire que la conduite dont ils sont les auxiliaires n'est pas absolument immorale. — Relativement à la mission qu'on leur donnerait parfois de surveiller, de faire le guet, d'avertir du danger, sans frapper bien entendu les survenants importuns, je ferai observer qu'elle ne serait pas uniquement favorable au crime, et qu'elle pourrait quelquefois l'empêcher par un avertissement motivé ou non : il ne faudrait donc pas toujours y voir une coopération essentiellement scanda-

leuse. — Fréquemment l'on demande s'il est permis en conscience de louer ou de prêter gratuitement une maison, un appartement, une voiture, à de misérables personnes faisant métier de vivre dans le scandale et l'immoralité. Il faut sûrement répondre *non*, au cas où l'on introduirait ainsi au milieu d'une population, et surtout dans une famille, ces affreux et fort dangereux éléments de corruption. Mais si déjà ils y sont introduits, et si l'on n'a ni charge ni pouvoir de les en expulser, rien ne s'oppose rigoureusement, — sinon l'honneur et la délicatesse, — à ce qu'on leur fournisse les moyens ordinaires de vivre qu'on ne refuse pas, avons-nous dit, aux païens et aux hérétiques mêmes. On devrait pourtant bien se garder de les favoriser en quoi que ce fût, et de leur faciliter l'exercice de leur horrible industrie.

682. — Le dernier mode de coopération scandaleuse est celui qui se rencontre dans l'administration des sacrements, ou qui en résulte. — Demander le baptême, la communion, l'absolution, à un ministre que l'on sait ou que l'on croit en état de péché mortel, c'est concourir à une faute qui peut être des plus graves. Cependant nul n'est tenu de sacrifier à l'intérêt du prochain son propre salut éternel; ni de rester soi-même en état de péché mortel durant un temps notable, qui serait d'une journée dans les conditions habituelles de la vie, mais qui serait bien plus court en cas de péril extérieur ou de maladie très dangereuse. — Ce serait ordinairement aussi un inconvénient considérable pour une fiancée, de retarder son mariage afin de donner à son futur le temps de se convertir; dès lors elle n'y est pas obligée, quoique elle coopère matériellement au péché qu'il fera en recevant le sacrement dans de mauvaises dispositions de conscience. — Il en faut dire autant du cas où quelque vœu simple rendrait un mariage illicite : la partie pleinement libre pourrait, moyennant une raison sérieuse, le contracter avant que la dispense du vœu ne fût obtenue

de l'autorité compétente (1). — Quant au ministre sacramentel sachant par la confession l'indignité du sujet qui demande la communion, la confirmation, la bénédiction de son mariage, l'ordination, l'extrême-onction, il ne peut évidemment se refuser à une coopération purement matérielle dont l'inconvénient est bien moindre que ne le serait le discrédit jeté sur le sacrement de pénitence par la violation du secret spécial inhérent à la confession. — Le secret de droit naturel aurait communément la même conséquence; et si un prêtre ne pouvait, sans diffamer ou sans trahir quelqu'un, lui refuser l'eucharistie dont il saurait, sous le secret naturel, qu'il n'est réellement pas digne, il devrait la lui accorder à moins qu'il ne pût le détourner prudemment de la demander et de la recevoir. A plus forte raison devrait-il accorder en pareil cas les autres sacrements, et les bénédictions diverses dont la liturgie catholique dispose en faveur des personnes.

Article II. — De la charité surnaturelle médiatement divine ou non théologale.

Théorème XCI.

683. — *L'*amour surnaturel *de Dieu et de ses créatures intelligentes a des formes* inférieures *à la charité théologale ou proprement dite; mais elles ne sont pas à confondre avec l'espérance même théologale, leur caractère distinctif demeurant toujours* désintéressé.

684. — Nous avons longuement exposé que la charité surnaturelle est nécessairement inspirée ou motivée par la bonté infinie se manifestant, et même se commu-

(1) Quomodo nostra hæc doctrina possit aliis casibus ad matrimonium spectantibus applicari, speciatim quæstioni abusuum in eo tam frequentium, satis per se patet, suoque tempore diserte declarabitur. Cf. interim, si vis, Ballerini, *Op. Theol. Mor.*, t. II, p. 193.

niquant à nous dans l'ordre surnaturel. — Si cette vertu n'avait que Dieu pour objet, elle serait toujours immédiatement divine et proprement théologale, puisque la *bonté infinie* pour laquelle nous aimons Dieu, et que nous aimons directement et formellement en Dieu, est *Dieu lui-même :* or, un acte qui a pour motif et pour objet formel Dieu lui-même est un acte immédiatement divin et proprement théologal. — Mais la charité a aussi pour objets des êtres finis en rapport surnaturel avec la bonté infinie, et surnaturellement proposés comme tels à notre amour. Or leur relation avec l'infinie bonté se présente à nous de deux manières. En effet : 1° les êtres finis sont *aimés de Dieu*, et doivent être nécessairement aimés de nous si nous aimons sincèrement Dieu ; 2° beaucoup d'entre eux possèdent surnaturellement une *bonté dérivée de Dieu* jusqu'à eux, résidant en eux, et méritant que nous les aimions pour elle qui n'est cependant pas Dieu. — Dans le premier cas, notre charité envers eux est motivée par la volonté de Dieu, volonté identique à Dieu : dès lors nous les aimons d'un amour immédiatement divin et vraiment théologal. — Dans le second, notre charité envers eux, si réelle et si surnaturelle qu'elle soit, est motivée par une bonté infiniment distincte de Dieu : alors nous les aimons d'un amour qui n'est pas théologal, et qui, s'il est encore divin, ne l'est pourtant que médiatement (1).

685. — Chaque fois donc que nous aimons le prochain d'une amitié désintéressée, surnaturelle, à cause d'une *perfection* qui lui est communiquée surnaturellement, — par exemple, à cause de sa science théologique, de sa sainteté ascétique, de ses dons mystiques, ou à cause de sa grande pureté chrétienne, de son grand zèle catholique, etc., — nous l'aimons d'une charité non théologale, non justifiante, et par conséquent séparable de l'état de grâce : car il ne paraît pas du tout impossible d'aimer ainsi les œuvres de Dieu sans aimer Dieu lui-même, et

(1) Voir ci-dessus, n° 473.

sans être aimé de lui. — Cette forme secondaire de *charité* reste sans doute toujours supérieure à l'amour surnaturel d'*espérance*, car elle exclut essentiellement de son acte propre toutes les recherches d'utilité ou de délectation surnaturelles que l'espérance inclut légitimement et poursuit explicitement. — Mais tout amour formellement et complètement surnaturel du prochain, qu'il soit désintéressé ou intéressé, présuppose absolument la vertu ou du moins l'acte de *foi théologale*, sans lesquels il ne saurait appréhender son objet comme surnaturel. On pourrait pourtant admettre, sans cette foi préalable, l'existence d'un amour imparfaitement et incomplètement surnaturel, en ce sens que Dieu lui accorderait des grâces actuelles pour aimer un objet seulement *naturel*, à cause d'une bonté simplement *naturelle* aussi.

686. — Parmi les motifs de la charité non théologale mais surnaturelle, il y a une ample variété et une vaste hiérarchie. Car ils sont nombreux, les dons surnaturels ordinaires ou extraordinaires faits par Dieu aux hommes, pour les enrichir individuellement ou les unir collectivement dans la société familiale, civile, et surtout ecclésiastique. Saint Paul en fait avec soin et plusieurs fois une énumération pleine d'enseignements théoriques et pratiques (1). Saint Thomas d'Aquin en fait à son tour grand cas et grand usage, pour expliquer l'ordre et l'intensité de l'amour envers le prochain (2). Il en a même élargi le cadre pour y faire entrer, à titre d'actes impérés par la charité, toutes « les autres dilections licites et honnêtes procédant d'autres causes » ; et notamment celle qu'il appelle « la dilection sociale, » lien nécessaire de tous les groupements stables, de toutes les sodalités, de toutes les sociétés parmi les hommes (3).

(1) Voir surtout sa théorie des *charismata* aux chap. XII-XIV de la Ie épître *aux Corinthiens*, et le chap. IV de la si remarquable lettre *aux Ephésiens*.

(2) Cf. par exemple, *Sum. Theol.*, 22, q. 26, a. 3-9.

(3) *De Virtut.*, q. 2, a. 9 : « *Aliæ dilectiones* licitæ et honestæ, quæ sunt ex aliquibus causis, ordinari possunt ad charitatem; et sic charitas illarum dilectionum actus imperare potest. »

687. — Si ces dilections et si la charité non théologale ne devaient et ne pouvaient être réellement subordonnées à la charité théologale, elles perdraient sûrement leur valeur et leur surnaturalité. On l'a bien vu quand le magicien Simon estimait le don des miracles au-dessus des vertus les plus hautes, et voulait pourtant l'abaisser au niveau de l'argent; ou quand les pseudo-mystiques préféraient le repos sensuel et orgueilleux de la fausse contemplation, de l'hypnotisme oriental, de l'indifférence stoïcienne, aux justes sollicitudes et aux indispensables labeurs de la vie chrétienne; ou quand naguère le philosophisme moderne, le kantisme principalement, substituant la perfection et la béatitude humaines à la bonté et à la gloire divines dans le plan général de la moralité, tentaient de supprimer la notion de Dieu, d'établir l'indépendance totale de l'humanité à son égard, — ou du moins de réduire la divinité à l'état d'accessoire seulement utile pour embellir nos pensées et peut-être nos mœurs.

688. — Je suis fort éloigné d'accuser quelques anciens théologiens d'avoir préparé ou facilité d'une manière même inconsciente de tels excès, en confondant parfois la charité avec l'espérance, ou en diminuant l'autorité, la primauté, le rôle transcendant de l'amour théologal, au profit des dilections secondaires et impérées dont je parlais tout à l'heure avec l'Ange de l'École. — Non, je ne veux pas former une plainte si grave contre des docteurs estimables; mais je ne puis m'empêcher de regretter qu'ils aient paru oublier que si la charité était, comme ils l'ont dit, un amour de concupiscence autant que de bienveillance, elle ne serait plus spécifiquement distincte de l'espoir théologal. Elle aurait comme lui pour objet l'utilité et la délectation, la possession et la fruition de la bonté divine. Elle aurait comme lui pour objet un bien *très ardu*, qu'on aime en craignant de ne pas l'obtenir, qu'on désire d'une ardeur mêlée d'inquiétude et de tristesse. — La plus noble et la plus pure

concupiscence de l'utile ou de l'agréable inclut toujours quelqu'un de ces sentiments craintifs et foncièrement douloureux; et si la charité consistait aussi bien dans une concupiscence surnaturellement intéressée que dans une bienveillance surnaturellement désintéressée, elle n'exclurait plus la crainte comme le dit saint Jean (1); et les deux dernières vertus théologales ne différeraient plus que par des degrés accidentels de perfection. — Nulle vertu chrétienne affective ne serait essentiellement exempte d'intérêt. Dieu n'aurait point en nous de sanctuaire uniquement réservé à sa très unique bonté. L'homme serait presque autorisé à ne jamais manquer de s'aimer soi-même, chaque fois qu'il aimerait son Seigneur et son Dieu.

689. — Il convient de prendre garde à ces conséquences fâcheuses, en maintenant dans leurs limites respectives, et chacune à son rang divinement fixé, la foi, l'espérance, la charité. — Que si donc, contre ma volonté formelle, une seule parole de ce livre altérait tant soit peu l'enseignement de la sainte Église Romaine sur ces trois sublimes vertus, merveilleusement harmonisées entre elles et avec nos facultés morales, je rétracterais énergiquement et joyeusement mon erreur, — n'ayant d'autre ambition ici-bas que de croire, d'espérer, d'aimer surtout, comme l'infaillible magistère apostolique ordonne ou souhaite que je croie, que j'espère et que j'aime.

(1) « Timor non est in charitate; sed perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor pœnam habet; qui autem timet, non est perfectus in charitate. » (I Joan., IV, 18.) — Cela n'est pas seulement écrit de la charité dans le ciel mais de la vraie charité et de la vraie amitié théologale d'ici-bas : formellement et de soi, elle y est déjà sans peine comme sans crainte.

FIN

TABLE

DES PRINCIPAUX TERMES DÉFINIS DANS CE VOLUME (1)

Acte de foi. 250
— formé . . . 255
— formel . . . 281
— informe . . 255
— virtuel . . . 283
Amitié. 460
Amour. 451
— angélique. . . . 455
— bienveillant . . . 459
— désintéressé . . . 452
— gratuit. 459
— intéressé 380
— pur. 459
Analyse de la foi. . . . 249
Apostasie. 336
Appréciation. 482
Article de foi 131
Athéisme. 336
Attestation 76
Aumône 621
Autorité religieuse . . . 133
— testimoniale . . 68

Béatitudes. 260
Bienfaisance. 586
Bienveillance 459

Certitude. 39
— évidente . . . 190
— inévidente . . 190
— objective. . . 39
— subjective . . 39
Charité 461
— naturelle 466
— non théologale . . 684
— préternaturelle . . 466
— surnaturelle . . . 471
— théologale. . . . 473
Commencement de la foi . 233
Confessions de foi . . . 264
Connaissance 38
Coopération 675
— mauvaise . . 675
— matérielle. . 678
Correction 606
Crédibilité 47

Définitions de foi. . . . 131
Désespoir. 435
Dogme de foi . . , . . 131
Dynamique surnaturelle. . 10

(1) Cette *Table* renvoie aux *alinéas* ou à leurs *notes*. — Elle complète les *Dictionnaires* placés à la fin des deux volumes de *Logique surnaturelle*, et la *Table* analogue à celle-ci dans le volume de *Morale surnaturelle fondamentale*. Elle se réfère surtout aux questions de théologie morale.

Espérance 384
— naturelle . . . 384
— non théologale . 441
— préternaturelle . 385
— profane . . . 384
— religieuse . . . 384
— surnaturelle . . 389
— théologale. . . 389
Espoir. 378
— intellectuel. . . . 379
— sensitif 378
Évidence 43
— immédiate . . . 43
— médiate. . . . 44

Fleurs surnaturelles. . . 261
Foi 25
— actuelle 26
— catholique. 136
— diabolique. 94
— divine 134
— explicite 136
— habituelle. 26
— hérétique 93
— immédiatement divine. 102
— implicite 136
— médiatement divine . 360
— naturelle 91
— non théologale . . . 106
— pratique 27
— préternaturelle . . . 92
— surnaturelle 102
— théologale. 106
— théorique 27
— virtuelle 215
Formulaire de foi. . . . 264
Formule d'acte de foi . . 265
Fruits surnaturels. . . . 261

Graces pour la foi . . . 211

Haine de Dieu. 637
— de soi-même . . . 642
— du prochain . . . 648
Hérésie 342

Impressions 482
Incrédulité 336
Indigence. 593
Infidélité 335
— antécédente . . 332
— formelle . . . 332
— matérielle. . . 332
— subséquente . . 335
Inspiration 123
Intelligence 260
Intensité 482

Joie 547
Jugement de foi 253

Langage 79
Légèretés. 671
Liberté de la foi 225
Lumière de la foi. . . . 109

Morale spéciale 3
Mystère de foi 131

Nécessité de moyen . . . 271
— de précepte . . 271
Nonchalance. 645

Obscénité 671
Obscurité de la foi . . . 43
Œuvres d'art 672
Œuvres de charité . . . 602
Œuvres de foi 263

Paix 546
Panthéisme 336
Parole de Dieu 113
Poésie 81
Présomption 437
Proposition de la foi . . . 131
Provocations au mal . . . 671

Rationalisme 336
Refus haineux 651
Règle de foi 157
Révélation 122
— écrite 130
— orale 130
— privée 131
— publique . . . 131
Rhétorique 81

Scandale 658
— des faibles . . . 658
— diabolique . . . 660
— formel 661
— impie 660
— matériel . . . 661
— pharisaïque . . 658
Science 39
— infuse 127
Sens de l'auteur 70
— subjectif 70
Stratagèmes 673
Synthèse de la foi 250

Témoignage 66
Témoin 67
Toilettes 671
Traduction 84

Vertu acquise 20
— appétitive 14
— cardinale 14
— cognoscitive . . . 14
— habituelle 213
— infuse 20
— intégrante 15
— morale 15
— naturelle 21
— potentielle 15
— préternaturelle . . 21
— principale 15
— surnaturelle . . . 21
— théologale 15

TABLE ANALYTIQUE [1]

PRÉFACE PARTICULIÈRE. — Efforts de l'auteur pour se conformer au véritable esprit de l'Église Romaine, I; comment il entend le rôle du théologien catholique, II; remarque touchant la synthèse de l'ordre surnaturel, III.

THÉORÈME I. — *La* Morale surnaturelle spéciale *a pour* objet propre *l'étude analytique et pratique des* moyens *que Dieu a surajoutés à notre nature, et des* devoirs *nouveaux qu'il lui a conséquemment imposés, en vue de la fin essentiellement surnaturelle, qui est gratuitement et miséricordieusement devenue le but de notre existence terrestre.* 1.

Morale *générale* et morale spéciale, 2; objet et limites de celle-ci, 3-4.

THÉORÈME II. — *Tous les devoirs de la vie chrétienne se rapportant à l'exercice des* vertus *surnaturelles, ou à l'usage des divins* sacrements, *il est logique de partager la* Morale surnaturelle spéciale *en* deux *grandes séries de Traités, les uns relatifs aux* vertus, *les autres aux* sacrements, *et tous vraiment* théologiques. 5.

Anciennes divisions, 6; la nôtre, 7-8; *vertus* et *sacrements*, 9-10; caractère de notre travail, 11.

THÉORÈME III. — *La division des* vertus surnaturelles *en* théologales *et en* morales, *et la subdivision de celles-ci en* cardinales *et en* subordonnées *ou* annexes, *sont pleinement conformes à la doctrine révélée et à la véritable psychologie surnaturelle; l'importance exceptionnelle de la vertu morale et annexe de* religion *permet cependant de lui assigner un rang* intermédiaire *après la* foi, *l'*espérance, *la* charité, *et avant la* prudence, *la* justice, *la* force, *la* tempérance. 12.

Classification des vertus, 13-14; place de la vertu de religion, 15.

THÉORÈME IV. — *Quoique* réellement distinctes *entre elles, les* vertus théologales *ont trop de liens intimes et de mutuels rapports pour n'être pas étudiées dans un seul et même* Traité *divisé en* trois Chapitres. 16.

(1) Cette table donne l'énoncé complet de tous les *Théorèmes,* avec le sommaire de leurs développements. — Les chiffres renvoient aux *alinéas* du volume, et non aux pages.

Distinction des vertus théologales, 17; leur connexion, 18; leur ordre, 19.

THÉORÈME V. — *Encore que les vertus théologales soient* essentiellement surnaturelles, *et que Dieu seul puisse les former et les établir en notre âme, nous devons pourtant reconnaître et soigneusement étudier les* analogies *qu'ont avec elles certains actes naturels et préternaturels de même nom qu'elles.* 20.

Vertus naturelles, préternaturelles, surnaturelles, 21; utilité d'une étude d'ensemble, 22.

THÉORÈME VI. — *D'une manière très générale, la foi est une habitude ou un acte de* confiance *par lesquels* l'intelligence *ou* la volonté donnent librement et prudemment crédit *à quiconque mérite réellement de leur part ce* sacrifice *de leur indépendance et de leur spontanéité.* 23.

Division du *Chapitre I*, 24; notion générale de la foi, 25; foi habituelle et actuelle, 26; foi théorique et pratique, 27; foi et sacrifice, 28; doctrine biblique, 29.

THÉORÈME VII. — *La foi* intellectuelle et *la foi* morale *d'ordre naturel ont d'étroites relations, qui facilitent* ordinairement *beaucoup le passage de l'une à l'autre.* 30.

Similitude de la foi théorique et de la foi pratique, 31; leurs relations effectives, 32-33; exemples bibliques, 34; conséquences, 35.

THÉORÈME VIII. — *La foi* spéculative *est un acte de* connaissance *proprement dite et par conséquent un assentiment intellectuel,* subjectivement certain, *à une vérité* objectivement certaine. 36.

Division et méthode, 37; essence de la foi théorique, 38; foi et science, 39; opinion et foi, 40.

THÉORÈME IX. — *Le* motif *de l'assentiment donné par la foi spéculative à son objet n'est jamais l'*évidence de celui-ci, *mais bien l'*évidence des raisons extrinsèques *justifiant et prescrivant cette* libre et méritoire *adhésion intellectuelle.* 41.

Obscurité de la foi, 42-43; évidence et foi, 44-45; jugement de crédibilité et acte de foi, 46-48; un texte de saint Paul, 49.

THÉORÈME X. — *Même dans l'ordre simplement naturel et rationnel, on ne saurait nier la grande et continuelle* utilité, *voire même l'entière* nécessité *et par conséquent l'absolue* légitimité *de la foi* intellectuelle *pour les* adultes. 50.

Nécessité de la foi, 51-52; son utilité, 53-54; sa légitimité et l'intervention de la volonté, 55-56.

THÉORÈME XI. — *Non seulement la* foi naturelle *est absolument* nécessaire *et constamment* utile *pour le facile et complet développement intellectuel, moral et même physique des* enfants, *mais la*

forme très élémentaire *qu'ils lui donnent, l'usage* très simple *et* très spontané *qu'ils en font, possèdent, moyennant quelques conditions faciles à déterminer, une* légitimité *indéniable et philosophiquement inattaquable.* 57.

La *foi du charbonnier*, 58 ; sa légitimité, 59 ; trois objections, 60-63.

THÉORÈME XII. — *Il est absolument indispensable, pour qu'un acte de foi soit raisonnable et prudent, qu'il porte sur un* objet précis, déterminé, nettement circonscrit : *cela dépend sans doute particulièrement du* croyant *lui-même, mais principalement et nécessairement du* témoin *qui affirme.* 64.

Difficultés relatives au témoignage, 65-66 ; conditions requises dans le témoin, 67 ; sa triple fonction, 68.

THÉORÈME XIII. — *L'acte de foi embrasse entièrement mais exclusivement ce que le témoin a* voulu *manifester, ce qu'il a réellement* manifesté, *ce qu'il a manifesté* par voie d'autorité. 69.

Ce qu'il faut croire, et pourquoi, 70-71 ; exemples, 72 ; la lumière du témoignage, 73-74 ; attestation et démonstration, 75-76.

THÉORÈME XIV. — *Une exacte analyse du* langage humain, *soit parlé, soit écrit, soit figuré, démontre qu'il n'est pas toujours un* témoignage *proprement dit, et qu'il ne réclame ni ne mérite pas toujours, fût-il d'ailleurs très respectable et très autorisé, l'hommage d'un acte* de foi proprement dite. 77.

Problème nécessaire à résoudre, 78 ; monologue de la solitude, 79 ; fonction de la prière, du commandement et du conseil, 80 ; la rhétorique et la poésie, 81 ; la direction intellectuelle, 82 ; le fond et la forme, 83 ; intermédiaires et traducteurs, 84

THÉORÈME XV. — *Au point de vue de l'obligation morale, l'*acte de foi naturelle *est régi par les vertus de* prudence *et de* justice. 85.

Témoin et auditeur, 86 ; prudence et croyance, 87 ; justice et foi, 88 ; exagérations à éviter, 89.

THÉORÈME XVI. — *La* foi religieuse naturelle, *et la* foi préternaturelle religieuse ou non, *se règlent d'après les principes généraux précédemment étudiés.* 90.

Foi naturellement ou préternaturellement religieuse, 91 ; hypothèse d'un témoignage divin, 92-95 ; hypothèse d'un témoignage angélique ou analogue, 96 ; hypothèse d'un témoignage diabolique ou équivalent, 97-98 ; conséquences, 99-100.

THÉORÈME XVII. — *Tout acte de foi* surnaturelle *inclut essentiellement en soi la coopération de* Dieu lui-même ; *mais son* objet *n'est pas toujours* immédiatement divin, *et de là vient que la foi surnaturelle peut se diviser en* immédiatement *et* médiatement divine. 101.

L'acte de foi surnaturel, 102 ; il est immédiatement ou médiatement divin, 103.

THÉORÈME XVIII. — *Notre étude de la foi immédiatement divine comprend* deux séries *de questions : les unes touchant la* réalité *même de cette foi, les autres touchant les* obligations morales *qu'elle nous impose.* 104.

Sujet à étudier, 105; méthode et plan, 106.

THÉORÈME XIX. — *Étant donnés son* objet, *son* motif, *sa* lumière *et son* effet, *qui sont* divins, *la foi que nous commençons d'étudier est véritablement une foi* divine *et* immédiatement *divine,* théologale *ou* théologique, *essentiellement* surnaturelle *enfin.* 107.

Essence de la foi théologale, 108; légitimité de ses noms, 109-110.

THÉORÈME XX. — *L'*objet *de la foi immédiatement divine peut être désigné, si étendu et si varié qu'il soit, par la simple et courte formule de* parole de Dieu : *à condition pourtant de donner au terme de* parole *le sens d'*attestation précise, *de* témoignage formel. 111.

La parole de Dieu, 112; ses formes variées, 113; ses rapports avec la foi, 114; considérations théologiques, 115-117; doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, 118; déclarations du pape Léon XIII, 119.

THÉORÈME XXI. — *L'objet de la foi théologale peut être également bien appelé la* vérité révélée, *attendu que la* révélation divine, *mieux que l'*inspiration, *mieux surtout que l'*infusion *surnaturelle de la science, constitue un* témoignage formel *du souverain Maître.* 120.

Objet du *Théorème,* 121; révélation et parole révélée, 122; inspiration et parole inspirée, 123; doctrine du pape Léon XIII, 124-126; science surnaturellement infuse, 127.

THÉORÈME XXII. — *Tantôt l'objet de la foi théologale atteint le* genre humain *tout entier; et alors il s'appelle* révélation publique *ou* universelle, — *soit* patriarcale *et* mosaïque, *soit* chrétienne, — *soit* écrite *ou* biblique, *soit* orale *ou* traditionnelle, — *soit* officiellement définie *par l'autorité religieuse, soit livrée dans une certaine mesure à la recherche ou à l'interprétation des* particuliers; *et tantôt il s'adresse uniquement à de simples* individualités *ou à de simples* groupements, *qui dépendent pourtant en cela de l'autorité publique, et qui ne peuvent imposer à autrui l'obligation spéciale où ils sont de croire.* 128.

La Révélation publique et ses trois périodes, 129; Écriture et Tradition, 130; définitions de foi et proposition générale, 131 : révélations privées, 132; l'autorité religieuse et son rôle, 133; foi divine et foi catholique, 134.

THÉORÈME XXIII. — *Bien qu'il ne puisse y avoir de* parole *ou de* révélation divines *ne manifestant pas leur objet, cette* manifestation *peut être* plus ou moins explicite, *et jusqu'à un certain point même* implicite. 135.

Explicite et implicite, 136; quand l'implicite est de foi, 137-140; conséquences, 141; autres formes de l'implicite, 142-144; prudence à observer, 145.

THÉORÈME XXIV. — *Les* motifs *du jugement de* crédibilité, *du jugement de* fidélité, *de l'acte de* foi théologale, *sont en grande partie contenus dans l'objet de la révélation, conséquemment aussi dans l'objet de la foi; mais il n'en résulte aucun défaut de logique ni aucune apparence de sophisme.* 146.

Problème embarrassé, 147-148; principes de solution, 149-150; solution, 151-152.

THÉORÈME XXV. — *L'objet de la* foi théologale *est intimement lié avec celui de la* morale surnaturelle; *de là vient la célèbre et officielle formule des* choses *ou* questions de foi et de mœurs. 153.

Foi et mœurs, 154; foi et volonté, 155; mœurs et intelligence, 156; formules bibliques et traditionnelles, 157.

THÉORÈME XXVI. — *Le* motif propre *de la foi théologale, qu'elle ait pour objet une révélation publique ou privée, une doctrine définie ou non par l'Église, est uniquement et toujours l'infinie* autorité *du témoignage divin.* 158.

Question du motif de la foi, 159; erreurs à éviter, 160-164; vrai motif, 165; doctrine du concile du Vatican, 166-167; du concile de Trente, 168; de saint Thomas, 169; de l'Écriture Sainte, 170.

THÉORÈME XXVII. — *L'autorité divine, motif de la foi théologale, lui communique une admirable* unité *que ne sauraient rompre ni la diversité des moyens, des temps et des objets de la révélation, ni le progrès des définitions de l'Église et des travaux théologiques, ni la multiplicité des révélations privées.* 171.

Rôle formel du motif de la foi, 172; unité de la révélation, 173-174; immobilité et progrès de la foi, 175; foi privée et foi publique, 176; rêveries rationalistes, 177.

THÉORÈME XXVIII. — *La foi théologale est tout ensemble préservée de n'importe quelle* erreur *et dotée d'une* certitude *absolument ferme, tant par la nature même de son* motif *que par les circonstances concrètes dans lesquelles il exerce son action déterminante sur cette croyance surnaturelle.* 178.

Sujet du *Théorème*, 179-181; le motif de la foi théologale exclut toute erreur, 182-184; belle doctrine scolastique, 185-186; garanties de l'acte de foi, 187-189; certitude comparée du jugement de crédibilité et de l'acte de foi, 190; corollaire touchant la foi des simples, 191; effets psychologiques de l'acte de foi, 192-193; doctrine du concile du Vatican, 194; et de l'Église antérieure, 195.

THÉORÈME XXIX. — *Encore que le motif de la foi n'agisse qu'en tant qu'il est vérité d'ordre* naturel, *il est cependant assez revêtu par*

Dieu d'énergie surnaturelle, *pour concourir efficacement à la production de l'acte essentiellement* surnaturel *de foi théologale*. 196.

Grave difficulté, 197; ses causes 198; moyen de solution, 199-202; autre moyen, complémentaire du premier, 203.

THÉORÈME XXX. — *L'*intelligence humaine, *munie de* forces *et de* grâces surnaturelles, *est la puissance immédiatement et formellement productrice de l'acte de foi théologale qui s'accomplit en elle et peut y subsister à l'état de* savoir habituel *également théologal*. 204.

Préliminaires, 205-206; surnaturalité de l'acte de foi, 207-210; elle a deux formes spécifiques, 211-212; réalité de la vertu de foi, 213-215.

THÉORÈME XXXI. — *L'objet de la foi ne* nécessitant *jamais l'intelligence, même surnaturalisée, celle-ci ne croirait jamais si la* volonté, *après en avoir délibéré, ne s'était librement et surnaturellement décidée à* lui prescrire *de faire ou de répéter cet acte de connaissance théologale*. 216.

Pourquoi notre foi est libre, 217-218; raison accessoire, 219; l'intervention de la volonté est également libre, 220; deux difficultés, 221-222; conséquences pratiques, 223; rôle exact de la grâce en cette matière, 224; enseignement de l'Église là-dessus, 225-230; enseignement de la Bible, 231.

THÉORÈME XXXII. — *La foi théologale ne* commence *pas seulement à être surnaturelle quand elle est vivifiée par la grâce sanctifiante et la charité infuse, ni seulement quand elle produit son acte spécifique : ses* préliminaires *eux-mêmes sont surnaturalisés par la grâce, à partir du premier moment où l'intelligence et la volonté, saisies de la question théorique ou pratique relative à la religion révélée, reçoivent une religieuse impulsion à s'y montrer au moins attentives*. 232.

Controverse célèbre, 233; le concile du Vatican sur ce point, 234; les papes du dix-septième et du dix-huitième siècle, 235-236; le concile de Trente, 237; saint Célestin I et le concile d'Orange, 238-241; *croire comme il faut*, 242-245; exagérations et erreurs, 246-247.

THÉORÈME XXXIII. — *L'*acte *de foi théologale est un fait d'intellection ou de connaissance surnaturelle : il appartient à la catégorie des* jugements; *et l'on pourrait le qualifier de* jugement surnaturellement synthétique. 248.

Préliminaires, 249; l'acte de foi théologale, 250; catégorie à laquelle il se rapporte, 251-252; c'est un jugement surnaturellement synthétique, 253.

THÉORÈME XXXIV. — *L'acte de foi théologale est doué d'une admirable* fécondité surnaturelle; *même dépourvu de la vie totale qu'il reçoit de la grâce sanctifiante, il tend efficacement vers elle, étant véritablement une* racine de justification, *et aboutissant aux fleurs et aux fruits des dons du Saint-Esprit et des béatitudes*. 254.

Fécondité de l'acte de foi avant la vertu infuse, 255 ; relativement à cette vertu, 256 ; puis à la grâce habituelle et aux autres vertus, 257 ; puis aux dons, aux béatitudes, aux fleurs et aux fruits surnaturels, 258-261.

THÉORÈME XXXV. — *L'acte de foi théologale doit s'*exprimer *dans les* œuvres *de la vie chrétienne tout d'abord, puis dans les* formules officielles *et* officieuses *que l'Église propose à ses fidèles, enfin dans les* témoignages *que ceux-ci rendent très utilement à la vérité de la doctrine révélée.* 262.

Expression pratique de la foi, 263 ; expression logique, 264 ; officielle, 265 ; officieuse, 266 ; individuelle, 267.

THÉORÈME XXXVI. — *Nulle âme humaine n'a jamais pu et ne pourra jamais arriver au salut éternel sans posséder la* vertu *de foi théologale, qui est d'obligation essentielle et de nécessité de moyen.* 268.

Classification de nos devoirs de foi, 269 ; nécessité de la vertu de foi, 270-272 ; gravité de cette obligation, 273.

THÉORÈME XXXVII. — *Nulle âme capable de faire un* acte de foi théologale *ne fut et ne sera jamais sauvée sans cette foi* actuelle ; *l'exercice en est donc pour les adultes d'obligation tout ensemble* absolue *et* relative, *de* nécessité de moyen *et* de précepte ; *il en va de même, par voie de conséquence, pour la connaissance des* motifs de crédibilité *et du* motif de croire ; *de même aussi pour l'emploi des* moyens pratiques *nécessaires à qui veut passer des ténèbres de l'erreur à la lumière de la foi.* 274.

Dispensés de l'acte de foi, 275 ; obligés à cet acte, 276 ; raisons de cette obligation, 277-278 ; doctrine de l'Église, 279 ; conditions de l'acte obligatoire, 280-282 ; s'il peut être seulement virtuel, 283 ; connaissance des motifs de crédibilité, 284-285 ; intervention d'un auxiliaire, 286 ; moyens pratiques obligatoires, 287-288.

THÉORÈME XXXVIII. — *La foi actuelle, absolument nécessaire aux adultes pour être sauvés, doit porter* explicitement *sur* deux *points de la révélation, qui sont* l'existence de Dieu *et son rôle de* fin dernière. 289.

Deux dogmes à croire de nécessité de moyen, 290 ; raison théologique, 291 ; sens du texte de saint Paul, 292-293 ; enseignement de l'Église, 294 ; si la Trinité et l'Incarnation sont à croire de nécessité de moyen, 295-296 ; observation apologétique, 297.

THÉORÈME XXXIX. — *L'obligation de croire* explicitement *d'autres dogmes que ceux de l'existence de Dieu et de la rémunération finale* se détermine *d'après l'importance* objective *des diverses vérités révélées, et d'après les devoirs ou besoins* subjectifs *des personnes tenues de croire actuellement.* 298.

Principes généraux, 299 ; obligation pour le chrétien comme tel, 300 ; pour le sujet des sacrements, 301 ; autres sources d'obligation, 302-303 ; conséquences pratiques, 304.

THÉORÈME XL. — *Pour déterminer les* temps *où la foi théologale doit produire ses actes et la* fréquence *qu'elle doit y mettre, il faut considérer surtout les* causes *particulières qui peuvent obliger l'homme à se nourrir intellectuellement de la vérité révélée.* 305.

Observations générales, 306; l'adulte infidèle, 307; l'enfant baptisé, 308; l'adulte chrétien, 309-310; l'adulte tenté, 311-312; les moribonds, 313; enseignement de l'Église, 314.

THÉORÈME XLI. — *Les* formules officielles *contenant les vérités principales de la révélation divine, théorique ou pratique, doivent certainement être sues et comprises des fidèles, pour qui elles sont de la plus haute utilité sans leur être toutefois d'une absolue nécessité.* 315.

Cinq formules officielles, 316; leur nécessité, 317; observations pratiques, 318-319.

THÉORÈME XLII. — *Le* droit divin *tant naturel que surnaturel exige que la foi théologale* se manifeste *assez réellement et assez fréquemment dans la vie sociale des croyants, pour qu'elle remplisse entièrement le rôle que Dieu lui a assigné dans l'économie de la rédemption, et pour qu'elle y rende possible le complet exercice des autres vertus théologales et morales.* 320.

Raisons de cette manifestation de la foi, 321-323; doctrine biblique et traditionnelle, 324; quand faut-il manifester sa foi, 325-327; prescriptions du droit positif, 328.

THÉORÈME XLIII. — *Le* refus conscient et volontaire *de s'approcher de Dieu, par la foi en sa parole révélée, constitue le péché grave d'*infidélité antécédente et formelle. 329.

Classification, 330; causes et effets des péchés contre la foi, 331; refus d'embrasser la foi, 332-333.

THÉORÈME XLIV. — *Les péchés* destructifs *de la vertu de foi sont ceux qui nient soit ses* motifs de crédibilité, *soit* son motif de croyance, *soit ses* objets, *soit enfin sa* règle *authentique : ils appartiennent tous à l'*infidélité *comme à leur genre; et ils se spécifient principalement en* incrédulité *et en* impiété, *en* apostasie *et en* hérésie. 334.

Classification, 335; incrédulité, 336; impiété, 337; apostasie dogmatique, 338-339; hérésie, 340; essence de toute infidélité, 341; législation de l'Église en ce point, 342-346.

THÉORÈME XLV. — *Les fautes* graves *qui sont étroitement* unies *avec l'infidélité, l'apostasie, l'hérésie, sans leur être pourtant identiques; celles qui mettent la foi* en péril *sans la nier formellement : celles qui* diminuent *grandement son activité, ou qui la privent de sa* manifestation *extérieure et obligatoire, sont de vrais péchés mortels* contre elle, *bien qu'ils n'en détruisent point par eux-mêmes la vertu infuse et habituelle.* 347.

Péchés moins graves contre la foi, 348; fautes connexes avec l'infidélité, 349-350; imprudences, 351; négligences, 352; négation purement extérieure, 353.

THÉORÈME XLVI. — *L'*abandon simulé *de la foi est toujours un péché très grave contre elle, mais qui ne la supprime point par lui-même; là* confesser *extérieurement est souvent un devoir de premier ordre, quoique la prudence permette aussi et même conseille, en maintes rencontres, de* fuir *les dangers et les persécutions dont la foi est menacée.* 354.

Doctrine traditionnelle sur l'apostasie simulée, 355-357; ce qui est licite, 358; ce qui est prudent, 359.

THÉORÈME XLVII. — *La foi* médiatement divine *répond à un* témoignage *se rattachant surnaturellement, et de plus ou moins près,* à *l'autorité de Dieu; elle s'exerce par des* puissances *analogues à celles de la foi théologale; elle possède à* trois degrés *différents une* garantie *et une* solidité *qu'on peut discerner clairement dans l'histoire de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament.* 360.

Classification, 361; témoin et témoignage, 362; acte et *habitus*, 363; garanties divines, 364; certitudes corrélatives, 365; témoins divinement autorisés dans l'histoire du monde, 366.

THÉORÈME XLVIII. — *L'*obligation *de faire en certains cas des actes de foi médiatement divine résulte, soit de leur* connexion *avec la foi théologale, soit de* commandements *explicites ou implicites les visant spécialement; le* refus *de remplir sincèrement un tel devoir est généralement un péché grave.* 367.

Classification, 368; obligation implicite, 369-370; explicite, 371-372; fautes opposées, 373.

THÉORÈME XLIX. — L'espérance, *surtout* l'espérance religieuse, *mérite d'être sérieusement étudiée dans l'ordre* naturel *et* préternaturel; *le théologien doit en méditer profondément la forme et le rôle surnaturels.* 374.

Programme et divisions, 375-376.

THÉORÈME L. — *L'espoir est essentiellement un* acte d'appétition *envers un* bien *connu pour* utile *ou* agréable, *mais* absent, difficile, *et cependant* accessible; *la répétition de cet acte appétitif peut produire la* vertu *naturelle ou acquise d'espérance.* 377.

Notion générale de l'espoir, 378; de l'espoir intellectuel, 379; espoir et appétit irascible, 380; sources de l'espoir, 381; ses effets, 382.

THÉORÈME LI. — Naturellement *et surtout* préternaturellement, *l'homme est capable d'une espérance* religieuse *théoriquement exacte, mais le plus souvent dénaturée par ses erreurs et par ses vices, dès qu'il n'est plus sous l'influence de la* grâce *et de l'*espérance surnaturelles; *jamais, du reste, ses désirs* naturels *de béatitude ne constituent pour lui un commencement quelconque de vocation* surnaturelle. 383.

Possibilité d'une espérance naturellement religieuse, 384; espérance préternaturelle, 385; conditions historiques, 386; désir naturel de voir Dieu, 387-388.

THÉORÈME LII. — L'espérance surnaturelle *est* immédiatement *ou* médiatement *divine : dans le premier cas, elle est le* produit *pour ainsi dire* logique, juridique, physiologique, *de la foi théologale communiquant à la volonté humaine les éléments et motions nécessaires pour qu'elle puisse théologalement aimer les* utilités *et* délectations *de la grâce et de la gloire célestes.* 389.

Espérance immédiatement ou médiatement divine, 390; origine de l'espérance théologale, 391; rôle de la foi, 392-395; rôle de la grâce, 396.

THÉORÈME LIII. — *L'espérance théologale a pour* sujet *la* volonté *d'une âme déjà surnaturalisée par la vertu théologale de foi : elle a pour* objet matériel *tout bien surnaturel promis par Dieu à l'homme; elle a pour* objet formel *la bonté divine, centre et source d'un tel bien; elle a enfin pour* motif *l'utilité ou la délectation surnaturelles des faveurs offertes et promises par la révélation.* 397.

Sujet de l'espérance théologal, 398; son objet, 399-400; son objet formel, 401; son motif, 402-403; sa liberté, 404.

THÉORÈME LIV. — *L'*accessibilité *des biens promis à l'espérance théologale étant* révélée en général *seulement, et non pour chaque homme en particulier, l'espoir surnaturel est nécessairement accompagné d'une crainte salutaire, qui d'ailleurs n'exclut pas de hautes et précieuses probabilités en faveur de quiconque espère comme Dieu prescrit et entend qu'on le fasse.* 405.

Espérance et crainte, 406-407; doctrine du concile de Trente, 408-409.

THÉORÈME LV. — *Tel qu'il est décrit et authentiquement expliqué dans les documents bibliques et traditionnels, l'acte d'espérance théologale est d'une absolue* pureté morale, *avantageuse et nécessaire dans toutes les phases de notre vie surnaturelle ici-bas.* 410.

Excellence de l'espoir théologale, 411; il ne subordonne pas Dieu à l'homme, 412; preuves positives de sa nécessité, 413; doctrine des Pères de Trente, 414; d'Alexandre VIII, 415; condamnation de Molinos et de Fénelon, 416-418; enseignement de Pie VI, 419.

THÉORÈME LVI. — *La* vertu infuse *d'espérance est conférée par Dieu* en même temps que la grâce sanctifiante *à laquelle du reste elle peut* survivre *en divers cas; elle* cesse *dans le ciel par une heureuse inutilité, et dans l'enfer par une malheureuse impossibilité d'y exister; le divin Rédempteur, les saints, les âmes du purgatoire en furent ou en sont dotés; de nombreuses* grâces actuelles, *le don de* crainte, *la béatitude de la* pauvreté spirituelle, *le fruit de la* paix, *composent son cortège surnaturel.* 420.

Existence d'une espérance infuse, 421 ; quand on la reçoit et quand on la perd, 422-423 ; le ciel, les limbes, le purgatoire, 424-425 ; grâces actuelles, don de crainte, béatitude et fruits, 426.

THÉORÈME LVII. — *Personne ne peut être sauvé sans la* vertu *d'espérance théologale ; l'*acte *en est pareillement et absolument nécessaire aux adultes, auxquels le droit naturel et le droit divin positif l'imposent en diverses conjonctures de leur vie morale.* 427.

Nécessité de la vertu d'espérance, 428 ; de l'acte, 429-430 ; double source de cette obligation, 431-432.

THÉORÈME LVIII. — *L'espérance théologale est tenue d'observer un* juste milieu *déterminé par la nature même de son acte spécifique : ainsi évitera-t-elle le double excès du* désespoir *et de la* présomption. 433.

Juste milieu de l'espérance, 434 ; le désespoir, 435-436 ; la présomption, 437-439.

THÉORÈME LIX. — *Des* promesses *qui ne sont point faites par Dieu lui-même, mais qui sont pourtant* garanties par lui *d'une certaine manière ; des* objets *qui ne sont ni la grâce ni la gloire, mais qui leur* appartiennent *cependant d'une certaine façon, donnent naissance à une espérance* surnaturelle *et* médiatement divine. 440.

Espérance médiatement divine, 441 ; objets théologiques, 442-443 ; appui surnaturel mais non théologal, 444 ; promesses médiatement divines, 445 ; doctrine de saint Thomas, 446.

THÉORÈME LX. — *Il y a réelle utilité à considérer la charité dans l'ordre* naturel *et* préternaturel, *en tant qu'*amour *d'abord, puis en tant qu'amour* religieux, *afin de la mieux comprendre sous sa forme* théologale *dans l'ordre* surnaturel. 447.

Objet et division du *Chapitre III*, 448-449.

THÉORÈME LXI. — *L'amour remplit et meut le monde ; même dans les sphères inférieures à l'homme, il apparaît souvent avec un caractère de* désintéressement *qui se manifeste plus efficacement dans la* volonté humaine *et surtout dans la* volonté angélique ; *l'amour désintéressé est donc* naturellement *et* préternaturellement réel. 450.

L'amour remplit l'univers, 451 ; il y est désintéressé au-dessous de l'homme, et dans l'homme naturel, 452 ; de même aussi dans l'ordre angélique, 453-454 ; et dans l'ordre préternaturel humain, 455 ; observations nécessaires, 456-457.

THÉORÈME LXII. — *Quand l'amour* désintéressé *a pour objet quelque* personnalité *infinie ou finie, il prend le nom d'*amour de bienveillance, *d'*amour gratuit, *d'*amitié, et *surtout de* charité ; *son caractère propre est d'*unir *et de* concrétiser *pour ainsi dire les divers éléments du monde intellectuel entre eux et avec l'Intelligence infinie d'où ils procèdent.* 458.

L'amitié, 459 ; l'amour gratuit ou de bienveillance, 460 ; la charité, 461 ; son efficacité, 462 ; sa force unitive et concrétive, 463.

THÉORÈME LXIII. — Naturellement *et* préternaturellement, humainement *et* angéliquement, *l'acte de charité pourrait avoir* Dieu *pour objet ; c'est là une doctrine incontestablement contenue dans la théologie authentique et infaillible de l'Église catholique.* 464.

L'amour angélique est naturellement religieux, 465 ; de même l'amour naturellement et préternaturellement humain, 466 ; une objection, 467 ; condamnation réitérée du baïanisme, 468-469.

THÉORÈME LXIV. — *La foi et l'espérance surnaturelles, bien qu'essentiellement* distinctes *de la charité surnaturelle, ont cependant avec celles-ci d'étroites* relations *dont elle bénéficie à ses deux degrés de charité* immédiatement divine *ou* théologale, *et de charité* médiatement divine *et* non théologale. 470.

Rôle de la foi relativement à la charité surnaturelle, 471 ; rôle de l'espérance, 472 ; charité théologale et non théologale, 473.

THÉORÈME LXV. — L'*objet* matériel *ou* passif *de la charité théologale est* principalement Dieu, *secondairement* ce que Dieu aime hors de lui, *et* suivant l'ordre précis *où il l'aime.* 474.

Objet matériel principal de la charité, 475-476 ; objet secondaire, 477-479 ; l'ordre dans l'amour essentiellement divin, 480 ; et dans notre charité, 481 : appréciation et impression, 482 ; observations complémentaires, 483-484.

THÉORÈME LXVI. — *La règle de* s'aimer soi-même, *d'aimer* ses ennemis *et* ceux de Dieu, *est* tout entière *dans le fait de la* volonté divine *nous aimant ainsi qu'eux pour des raisons sages et parfaitement ordonnées.* 485.

Charité envers les pécheurs et envers soi-même, 486 ; quatre formes d'amour de soi, 487 ; ce qui nous est prescrit, 488-489 ; raison d'aimer nos ennemis et ceux de Dieu, 490-491 ; ordre à mettre en cet amour, 492.

THÉORÈME LXVII. — *Le* motif *unique et universel de l'amour théologal est la* bonté divine *connue* surnaturellement : *motif déterminant* librement *la volonté humaine en cette vie, et la déterminant* nécessairement *dans la vision béatifique ; motif que nul autre ne peut remplacer sous peine d'éliminer absolument l'acte même de charité.* 493.

Vrai motif de la charité, 494-495 ; erreurs modernes à ce sujet, 496.

THÉORÈME LXVIII. — *La* production *de l'*acte *de charité requiert, outre les facultés spirituelles innées dans l'homme, outre les grâces actuelles nécessaires à la foi et à son opération, des grâces également actuelles mettant la* volonté *à la hauteur de l'amour théologal, et complétant ou introduisant la vertu même de charité réellement distincte de la grâce sanctifiante et surtout de la personne du Saint-Esprit.* 497.

Préliminaires, 498-499; nécessaire connexion de la vertu et de l'acte de charité, 500; grâces et don pour la production de celui-ci, 501; nous y pouvons contribuer, 502; la charité n'est pas la grâce sanctifiante, 503; ni le Saint-Esprit, 504; conciles de Vienne et de Trente, 505; Comment la charité demeure, 506.

THÉORÈME LXIX. — *L'acte* essentiel *et* spécifique *de charité ne peut être confondu avec un amour divin surnaturel mais* intéressé; *ni avec un mouvement* supérieur *à l'amour divin surnaturel et désintéressé : il est formellement ce dernier amour.* 507.

Ce que l'acte de charité n'est pas, 508; sa nature et ses éléments, 509; exagérations et diminutions à éviter, 510-513.

THÉORÈME LXX. — *L'acte de charité peut être* sans mesure *envers Dieu, mais non pas envers les créatures; ses* perfections accidentelles *servent grandement à perfectionner la vertu infuse de charité et la grâce sanctifiante, tandis que ses imperfections accidentelles peuvent être pour celles-ci une cause de fâcheux stationnement, sinon une occasion de ruine totale.* 514.

Degrés divers de charité, 515; si elle peut être excessive, 516; perfections accessoires, 517; mérite et démérite, 518; la charité est amissible, 519.

THÉORÈME LXXI. — *Nécessairement et en vertu de sa propre essence, l'acte de charité théologale est un* principe *incomparable de* glorification *extérieure pour* Dieu, *de* sanctification *intérieure pour l'*Église. 520.

Préliminaires, 521; la charité glorifie Dieu, 522; profite à la société et aux individualités humaines, 523.

THÉORÈME LXXII. — *Contrairement à l'hérésie baïaniste et conformément à la Tradition catholique, nous tenons pour entièrement certain que l'*acte *de charité* justifie immédiatement *et quelle que soit son intensité, pourvu qu'il implique au moins le désir du baptême ou de l'absolution.* 524.

Suréminente fécondité de l'acte de charité, 525; théorie de Baïus condamnée, 526; doctrine du concile de Trente, 527; de la tradition antérieure, 528; de la Bible, 529; observation, 530; le vœu ou désir des sacrements des morts, 531.

THÉORÈME LXXIII. — *Dans la justification par la charité ou la contrition parfaite, l'*acte d'amour théologal *n'est pas une* cause *mais une* condition influant réellement *sur la sanctification : c'est à la* grâce actuelle *qu'il doit sa production; et bien qu'infuses* simultanément *avec cette grâce, ni la sainteté ni la charité* habituelles *ne sont les* causes *ou* principes *de l'acte justifiant.* 532.

Méthode à suivre, 533; explications insuffisantes, 534-536; influence réelle de l'acte de charité dans la justification, 537-538; procédé justifiant, 539; éléments à distinguer, 540-541; solution définitive, 542-543.

THÉORÈME LXXIV. — *L'acte de charité* informe *et* vivifie *toutes les vertus; il procure à l'âme la béatitude de la* paix, *le fruit de la* joie, *la récompense d'une très divine et très parfaite* adoption. 544.

Résultat de la charité, 545; la béatitude qui lui répond, 546; son fruit et sa récompense, 547.

THÉORÈME LXXV. — *Étant donnée la constitution de l'ordre surnaturel telle que Dieu l'a faite, nul homme ne peut être sauvé* sans la vertu habituelle *de charité théologale; et nul adulte ne peut jamais être dispensé de* se la procurer *par les moyens nécessaires.* 548.

Préliminaires, 549-550; nécessité de la vertu de charité, 551-553.

THÉORÈME LXXVI. — *Tel qu'il le faut comprendre d'après l'enseignement de l'Église, et non tel qu'il se présente dans plusieurs explications peu orthodoxes,* l'acte *de charité théologale est certainement de* nécessité de précepte, *voire même de* nécessité de moyen, *pour les adultes proprement dits.* 554.

De quels actes nous ne parlons pas, 555-556; le véritable est absolument nécessaire aux adultes, 557-558; commandement divin, 559; doctrine de l'Église, 560-561; quand il faut faire cet acte, 562; observations pratiques, 563.

THÉORÈME LXXVII. — *De nécessité de* précepte, *et parfois même de nécessité de* moyen *plus ou moins évidente,* l'acte *théologal de charité doit s'adresser explicitement à son objet* secondaire, *comprenant les personnes finies qui sont aimées de Dieu.* 564.

Nécessité de moyen, 565; nécessité de précepte, 566-567; conséquences pratiques, 568.

THÉORÈME LXXVIII. — *L'amour théologal divin ne souffre aucune action* contraire *à la bonté infinie, ou ne pouvant* se rapporter finalement *à elle; mais il nous permet* d'agir pour nous *et* d'avoir à nous, *dès que nos œuvres et nos biens se rapportent à elle; Dieu n'en réclame qu'une part restreinte pour son service spécial et pour son culte formel.* 569.

Objet du Théorème, 570; principe général, 571; consécration des biens temporels à Dieu, 572; un texte de Suarez, 573; observation contre les jansénistes, 574.

THÉORÈME LXXIX. — *Ce n'est pas uniquement d'après ses propres lois que la* charité *décide de nos devoirs envers* nous-mêmes, *c'est aussi et surtout d'après les lois de la justice ou de l'équité : unies ensemble, la charité et la justice déterminent aisément ce qu'on peut et doit faire pour soi en face du prochain.* 575.

Préliminaires essentiels, 576-577; ce que l'on se doit à soi-même, 578: dans quelle mesure, 579; conséquences pratiques, 580-583.

THÉORÈME LXXX. — *La charité prescrit une* bienveillance universelle *qui doit se traduire par une* bienfaisance réelle *quand elle le peut;*

elle prescrit de plus des services individuels *ou* sociaux, *à déterminer d'après les* relations mutuelles *et les* conditions propres *du sujet aimant et du sujet aimé.* 534.

Principe fondamental, 585; devoirs généraux envers le prochain, 586; devoirs spéciaux, 587; dans la famille, 588; dans l'Église, 589; dans les associations inférieures, 590; la charité envers la communauté, 591; trois degrés d'obligation, 592; l'indigence et ses trois degrés, 593-594; l'indigence sociale, 595; comparaison de l'obligation et de l'indigence, 596.

THÉORÈME LXXXI. — *Les principes antérieurement établis suffisent à déterminer et à classifier les* devoirs, *soit* positifs *soit* négatifs, *de la charité envers le prochain dans l'ordre* spirituel. 597.

Préliminaires, 598; ce que l'on doit de biens spirituels au prochain, 599; conséquences pour la société, 600; pour la famille, 601; classifications et observations, 602-603.

THÉORÈME LXXXII. — *D'une part, la* correction fraternelle *est un* devoir *souvent grave qui s'impose à la charité; mais, d'autre part, la même charité lui impose de rigoureuses* conditions *de sagesse et de prudence.* 604.

Notion de la correction fraternelle, 605-606; sa nécessité, 607; son universalité, 608; à qui surtout ce devoir incombe, 609-610; règles pour s'en acquitter, 611.

THÉORÈME LXXXIII. — *Il y a un* minimum *de biens temporels au-dessous duquel commence la* misère; *à celle-ci la charité doit porter secours, proportionnellement à la gravité des* charges *dont les uns sont investis et des* besoins *dont les autres souffrent dans le groupement social de l'État, de la Famille, de l'Église.* 612.

Principe fondamental, 613; application à diverses catégories de personnes, 614-616; ce qu'il faut sacrifier au prochain, 617; quels indigents faut-il préférer, 618; classifications 619.

THÉORÈME LXXXIV — *Éclairée par les actes du* magistère ecclésiastique, *par les principes de la* théologie traditionnelle, *par les faits de l'*histoire sociale, *la théorie de l'*aumône *est un très complet et très pratique* résumé *des règles de la charité envers le prochain.* 620.

Notion de l'aumône, 621; son obligation, 622; deux exagérations à fuir, 623-624; de quoi faut-il faire l'aumône, 625; à qui, 626-627; dans quelle mesure, 628; qui doit la faire, 629-633; fruits de l'aumône, 634.

THÉORÈME LXXXV. — *Si étrange que cela paraisse d'abord, la* haine de Dieu *est possible dans les âmes; elle est même et très malheureusement fréquente de nos jours; essentiellement, c'est le plus* grave *et le plus* affreux *de tous les péchés.* 635.

Obligations négatives, 636; la haine de Dieu, 637; sa genèse, 638-639; son énorme gravité, 640.

THÉORÈME LXXXVI. — *Presque* impossible *au premier aspect, la* haine de soi-même *est malheureusement une* réalité *fréquente dont la* gravité *est énorme, et qui procède notamment de la* nonchalance *ou tiédeur spirituelle.* 641.

Ce qu'est la haine de soi-même, 642; ses origines, 643-644; sa gravité, 645.

THÉORÈME LXXXVII. — *La haine* formellement *opposée à l'amour* théologal *qui de Dieu s'étend jusqu'au* prochain, *découle surtout de l'*envie *relative aux biens* surnaturels *qu'il a reçus de Dieu.* 646.

La haine du prochain, 647-648; ses sources et sa gravité, 649.

THÉORÈME LXXXVIII. — *Le* refus *des* marques ordinaires *d'estime et d'affection peut quelquefois se justifier en bonne et saine morale; mais souvent il est une offense plus ou moins grave aux devoirs de la charité théologale.* 650.

Refus haineux, 651-652; refus légitimes, 653; ce qui est permis et défendu, 654-655; rapports sociaux, 656.

THÉORÈME LXXXIX. — *Bien que le* scandale *soit un très grave péché contre la charité due au prochain, il doit être cependant étudié avec une* calme raison, *et combattu ou évité* sans scrupule *comme* sans faiblesse. 657.

Ce que le scandale n'est pas, 658; ce qu'il est, 659; ses espèces, 660-661; ce qui est permis, 662-663; remarques pratiques sur le scandale, 664-667; cas de conscience célèbres, 668-673.

THÉORÈME XC. — Coopérer *au péché constitue en certains cas une* sorte de scandale *mortellement grave; mais en d'autres cas cette coopération, de l'avis même de l'Église, peut être excusable ou ne pas dépasser les limites du péché véniel.* 674.

Notions préliminaires, 675-676; cas de conscience sur les coopérations scandaleuses ou non, 677-682.

THÉORÈME XCI. — *L'*amour surnaturel *de Dieu et de ses créatures intelligentes a des formes* inférieures *à la charité théologale ou proprement dite; mais elles ne sont pas à confondre avec l'espérance même théologale, leur caractère distinctif demeurant toujours* désintéressé. 683.

Deux espèces de charité, 684; charité non théologale, 685; ses motifs, 686; son essentielle subordination à la charité théologale, 687; dernières observations et conclusion du *Traité*, 688.

TABLE SYNTHÉTIQUE[1]

Préface particulière. v

MORALE SURNATURELLE

DEUXIÈME PARTIE

MORALE SURNATURELLE SPÉCIALE

Préliminaires. (*Théorèmes* I-II) 3

PREMIÈRE SÉRIE DE TRAITÉS

TRAITÉS DES VERTUS

Prologue. (*Théor.* III). 13

PREMIER TRAITÉ

LES VERTUS THÉOLOGALES

Introduction. (*Théor.* IV-V) 19

(1) Cette table renvoie aux *pages* et non aux alinéas.

CHAPITRE I

De la vertu de foi.

SECTION I

De la foi naturelle et préternaturelle.

ARTICLE I. — Théorie générale de la foi. (*Théor.* VI-VII). . . 23
ARTICLE II. — Théorie spéciale de la foi spéculative. (*Th.* VIII-XVI). 31

SECTION II

De la foi surnaturelle.

PRÉLIMINAIRES. (*Théor.* XVII) 77
ARTICLE I. — De la foi immédiatement divine. (*Théor.* XVIII) . 79
Première Distinction. — Étude ontologique de la foi immédiatement divine. 80
§ 1. — Objet de la foi théologale. (*Théor.* XIX-XXV). . . *id.*
§ 2. — Motif de la foi théologale. (*Théor.* XXVI-XXIX) . . 115
§ 3. — Puissances naturelles et surnaturelles requises pour la production de l'acte de foi théologale. (*Th.* XXX-XXXII). 151
§ 4. — L'acte de foi théologale. (*Théor.* XXXIII-XXXIV) . . 187
§ 5. — L'expression de l'acte de foi. (*Théor.* XXXV). . . 198
Deuxième Distinction. — Étude morale de la foi immédiatement divine 203
§ 1. — Devoirs positifs. . . . . *id.*
I. — Avoir la foi. (*Théor.* XXXVI) . . . . . *id.*
II. — Faire l'acte de foi. (*Théor.* XXXVII-XXXIX) . 206
III. — Réitérer l'acte de foi. (*Théor.* XL-XLI) 228
IV. — Manifester sa foi. (*Théor.* XLII). 237
§ 2. — Devoirs négatifs. 242
I. — Ne pas refuser la foi. (*Théor.* XLIII). . . . . *id.*
II. — Éviter les péchés destructeurs de la foi. (*Th.* XLIV). 245
III. — Éviter les péchés opposés à la foi mais ne la détruisant pas. (*Théor.* XLV-XLVI). 254
ARTICLE II. — De la foi médiatement divine. (*Théor.* XLVII-XLVIII). 266

CHAPITRE II

De la vertu d'espérance.

SECTION I

De l'espérance naturelle et préternaturelle.

ARTICLE I. — Théorie générale de l'espérance. (*Théor.* XLIX-L). 279
ARTICLE II. — Théorie spéciale de l'espérance religieuse. (*Th.* LI) 284

SECTION II

De l'espérance surnaturelle.

ARTICLE I. — De l'espérance immédiatement divine ou théologale. (*Théor.* LII-LVIII) 288
ARTICLE II. — De l'espérance médiatement divine. (*Théor.* LIX). 323

CHAPITRE III

De la vertu de charité.

SECTION I

De la charité naturelle et préternaturelle.

ARTICLE I. — Théorie générale. (*Théor.* LX-LXII). 329
ARTICLE II. — Théorie spéciale de la charité religieuse. (*Th.* LXIII). 340

SECTION II

De la charité surnaturelle.

PRÉLIMINAIRES. (*Théor.* LXIV) 345
ARTICLE I. — De la charité surnaturelle immédiatement divine ou théologale. 350
Première Distinction. — Étude ontologique . . . . . *id.*
§ 1. — Objet de la charité théologale. (*Théor.* LXV-LXVI) . *id.*
§ 2. — Motif de la charité théologale. (*Théor.* LXVII) . . 362
§ 3. — Sources psychologiques de son acte (*Théor.* LXVIII). 366
§ 4. — L'acte de charité. (*Théor.* LXIX-LXX). 372
§ 5. — Fécondité propre à l'acte de charité. (*Th.* LXXI-LXXIV). 382

Deuxième Distinction. — Étude morale 402

§ 1. — Obligations positives relativement à la charité . . *id.*

Première Question. — Vertu et acte spécifique de charité. (*Théor.* LXXV-LXXVII). . . . . *id.*

Deuxième Question. — Actes commandés par la charité. 416

I. — Envers Dieu. (*Théor.* LXXVIII). . . . . *id.*

II. — Envers soi-même. (*Théor.* LXXIX). 419

III. — Envers le prochain 423

A. — Théorie générale. (*Théor.* LXXX) . . . . *id.*

B. — Devoirs prescrits par la charité envers le prochain dans l'ordre spirituel. (*Théor.* LXXXI-LXXXII). 434

C. — Devoirs prescrits par la charité envers le prochain dans l'ordre temporel. (*Th.* LXXXIII-LXXXIV). 443

§ 2. — Obligations négatives relativement à la charité. . 461

Première Question. — De la haine pour Dieu. (*Th.* LXXXV). *id.*

Deuxième Question. — De la haine envers soi-même. (*Théor.* LXXXVI). 465

Troisième Question. — De la haine envers le prochain. *Théor.* LXXXVII-XC) 469

ARTICLE II. — De la charité surnaturelle médiatement divine ou non théologale. (*Théor.* XCI). 498

TABLE DES PRINCIPAUX TERMES DÉFINIS DANS CE VOLUME 503

TABLE ANALYTIQUE. 507

TABLE SYNTHÉTIQUE 523

FIN DU TOME SECOND DE LA MORALE SURNATURELLE

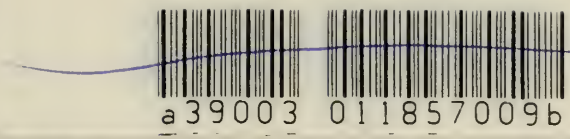
— Lille. Typ. A. Taffin-Lefort. 1897. —

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

AVR 27 2011

CE
X



a39003 011857009b

BQT 1780 .D5M 1897
DIDIOT, JULES.
MORALE SURNATURELLE SP

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 04 02 08 01 05 3